

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE LÓGICA Y FILOSOFÍA TEÓRICA



TESIS DOCTORAL

**La donación como indicación formal. Método y práctica de la
hermenéutica fenomenológica**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Stefano Cazzanelli

DIRECTOR

Ramón Rodríguez García

Madrid
Ed. electrónica 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Lógica y Filosofía Teórica



**UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID**

**LA DONACIÓN COMO INDICACIÓN FORMAL
MÉTODO Y PRÁCTICA DE LA HERMENÉUTICA FENOMENOLÓGICA**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Stefano Cazzanelli

Bajo la dirección del

Dr. Ramón Rodríguez García

MADRID, 2018

A mi familia y a mis amigos

ÍNDICE

Resumen de la tesis	3
Abstract	5
Introducción	7
§ 1 El ámbito problemático del joven Heidegger.....	13
a) El estatuto de la filosofía	15
b) Significado y filosofía transcendental	24
§ 2 La donación en el realismo crítico	32
§ 3 La donación en la filosofía transcendental de los valores.....	39
a) El problema del conocimiento.....	40
α) El presupuesto del hecho del conocimiento	40
β) Heterotesis.....	40
γ) Principio de la inmanencia	42
δ) Conocer es juzgar	43
ε) El idealismo transcendental.....	44
ζ) El sentimiento de evidencia.....	46
b) La donación como categoría.....	47
α) La donación de lo real como contenido de conciencia	47
β) Lo no-dado como norma de lo dado	49
γ) El significado de categoría	51
δ) La categoría de la donación.....	55
c) La crítica de Heidegger.....	58
§ 4 Emil Lask y la aporía de la donación originaria.....	65
a) La aporía entre el conocimiento y la donación originaria	65
b) La aporía entre el valor y la donación originaria (el problema de la historia).....	76
§ 5 La donación en el neohegelismo de Natorp	81
§ 6 La donación en Husserl: a tanta evidencia, tanta donación.....	88
a) La esencia intencional de la conciencia.....	89
b) Evidencia como cumplimiento y la constitución de lo dado	93
c) Ampliación del campo de la donación a lo categorial.....	95
d) Los grados de donación	97
§ 7 Las críticas de Natorp a la fenomenología.....	104
a) El método fenomenológico como ciencia de las vivencias	104
b) Objetivación y subjetivación: las dos direcciones del conocimiento	106

c) La psicología reconstructiva como única vía para volver a las vivencias	109
§ 8 La crítica de Heidegger a Natorp	113
a) La vía de acceso a la vida pre-teorética: intuición y expresión	114
b) El prejuicio de Natorp: la prioridad del método y la idea de constitución.....	122
§ 9 La destrucción como vía obligada para la puesta en situación de la donación	128
§ 10 La mediación de lo dado: historia y lenguaje.....	137
§ 11 La donación de la vida y sus configuraciones expresivas	144
a) El estar en el mundo pre-teorético	144
b) El paso a lo teorético: Kenntnissnahme y Erkenntnisnahme	152
c) La génesis fáctica de la actitud teorética en Aristóteles	154
§ 12 La indicación formal como vía para la donación	164
a) Lo histórico como fenómeno fundamental.....	165
b) La indicación formal.....	170
§ 13 La teoría ejecutiva del significado y la filosofía como ejecución auténtica de la vida.....	179
§ 14 El cristianismo originario como contexto privilegiado para la comprensión de la vida fáctica.....	183
a) Las cartas paulinas.....	184
b) La facticidad de la vida en san Agustín.....	188
α) La centralidad del problema de la vida	189
β) La vida como tentación y molestia.....	192
γ) Las tres concupiscencias como vías para el descubrimiento del sí mismo.....	194
§ 15 La donación como indicación formal.....	198
§ 16 La donación según Jean-Luc Marion	207
a) Las raíces de la fenomenología de la donación de Marion.....	207
α) El Husserl de Marion	207
b) El Heidegger de Marion	214
b) La donación en los primeros cursos de Heidegger según Marion.....	222
c) La donación absoluta.....	228
Conclusión: método y práctica de la hermenéutica fenomenológica.....	235
Bibliografía	253

RESUMEN DE LA TESIS

La donación como indicación formal

Método y práctica de la hermenéutica fenomenológica

Este trabajo de investigación es un intento de esclarecimiento del concepto de donación en el marco de la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger. Intentamos demostrar cómo solo una interpretación de la donación como indicación formal puede dar cuenta plenamente de las tensiones que se ejercen en la fenomenología en la medida en que esta pretende volver a las cosas mismas haciéndose cargo de su propia situación hermenéutica. Hablar de donación como intuición formal implica además la transformación del método de la filosofía: esta última se configura como una praxis de nuevo tipo en la que la representación expresiva de los fenómenos va acompañada siempre de una destrucción de las formalizaciones que cada actividad representativa implica. Hablamos por tanto de teoría ejecutiva del significado y de práctica del saber filosófico.

La primera parte de nuestra investigación analiza la donación en aquellos autores que más directamente influyeron la reflexión heideggeriana: el realismo crítico de Oswald Külpe (§ 2) y la filosofía transcendental de los valores de Heinrich Rickert (§3). Tras estas dos críticas hemos presentado el problema de la donación en el pensamiento de Emil Lask (§ 4), autor que fue determinante para Heidegger. El autor que, sin embargo, supuso para Heidegger el punto de inflexión para su transformación hermenéutica de la fenomenología fue Paul Natorp (§ 5). Sus críticas a la donación fenomenológica de Husserl (§§ 6-7) obligaron al joven Heidegger a reelaborar metodológicamente la intuición fenomenológica y la conceptualidad con la que la donación tenía que ser llevada a manifestación (§ 8).

En la parte central de nuestra investigación hemos aclarado los dispositivos metodológicos que reflejan el nuevo planteamiento hermenéutico de la filosofía heideggeriana. En primer lugar hemos descrito la destrucción fenomenológica como la vía obligada que permite al fenomenólogo acceder a la donación (§ 9): como la *ἐποχή* husserliana, también la destrucción heideggeriana es aquello que permite penetrar en el horizonte de la manifestación propiamente fenomenológica. Sin embargo, mientras el

dispositivo de Husserl tenía la pretensión de poner entre paréntesis los prejuicios de la actitud natural y de sus derivados, la destrucción de Heidegger tiene la finalidad de borrar las huellas que la representación conceptual asigna a la donación. El origen de esta mediación que impide al filósofo un acceso directo al dato son su esencial historicidad y el lenguaje (§ 10). En virtud de la destrucción de estas construcciones teoréticas, hemos analizado cómo Heidegger reconduce las diferentes actitudes –incluso la propia actitud filosófica– a su origen fáctico pre-teorético (§ 11).

En virtud de los resultados alcanzados hemos explicado el dispositivo de la indicación formal y su funcionamiento (§ 12) y cómo ésta supone una transformación de la teoría del significado orientada a la prioridad del momento *ejecutivo* del comprender (§ 13). Gracias a la indicación formal y a la intuición hermenéutica es posible comprender auténticamente la vida fáctica, una comprensión que Heidegger desarrolla por medio del análisis de las cartas de san Pablo y de las *Confesiones* de Agustín de Hipona (§ 14). Finalmente hemos desarrollado la interpretación de la donación como indicación formal (§ 15).

En el último párrafo de nuestra investigación hemos querido medirnos al pensamiento de Jean-Luc Marion (§ 16). Su fenomenología plantea la donación como el eje fundamental alrededor del que pivota todo análisis. Es por tanto inevitable un diálogo crítico con su fenomenología y con la interpretación que ofrece de la donación en Heidegger.

ABSTRACT

Givenness as formal indication

Method and practice of phenomenological hermeneutics

This essay is an attempt to clarify the concept of givenness in the context of the hermeneutic phenomenology of Martin Heidegger. We intend to prove that only an interpretation of the givenness as formal indication can solve the tensions contained in phenomenology when it tries going back to the things themselves taking into consideration their own hermeneutic situation. Moreover, talking of givenness as a formal indication involves a transformation of the method of philosophy: philosophy is a new kind of praxis where the expressive representation of phenomena always goes with a destruction of the formalizations implied in every representation activity. We talk therefore of executive theory of the meaning and of praxis of philosophical knowledge.

The first part of our essay contains the analysis of givenness in those authors that more or less directly influenced Heidegger's thought: Külpe's critical realism (§ 2) and Heinrich Rickert's transcendental philosophy of values (§ 3). After these critics, we have presented the problem of givenness in Emil Lask's thought (§ 4), a philosopher considered very important by Heidegger himself. Nevertheless, it was Paul Natorp (§ 5) the author that marked a milestone for the hermeneutic transformation of phenomenology: his criticisms to Husserl's phenomenological givenness (§§ 6-7) forced young Heidegger to methodologically work out both the phenomenological intuition and the conceptuality by means of which givenness should manifest (§ 8).

In the central part of our essay we have clarified the methodological devices that reflect the new hermeneutic approach of Heidegger's philosophy. First of all we have described the phenomenological destruction as the mandatory way that allows the phenomenologist to gain access to givenness (§ 9): like the Husserlian ἐποχή also the Heideggerian destruction is what allows the horizon of the strictly phenomenological manifestation to be entered. Nevertheless, whereas Husserl's device intended to suspend all the prejudices of the naïve attitude and what derives from it, Heidegger's destruction has the aim to erase the footprints that the conceptual representation confers upon givenness. The origin of this mediation that blocks a direct access to the given is the

essential historicity of the philosopher and his language (§ 10). By virtue of the destruction of these theoretical constructions we have analyzed how Heidegger brings back the diverse attitudes –the philosophical attitude included– to their factual and pre-theoretical origin (§ 11).

Thanks to the results obtained we have explained the device of the formal indication, how it works (§ 12) and how it entails a transformation of the theory of meaning aimed at the priority of the *executive* moment of comprehension (§ 13). By virtue of the formal indication and the hermeneutic intuition it is possible to authentically understand factual life: an understanding that Heidegger develops through the analysis of Saint Paul's letters and the *Confessions* of Saint Augustine (§ 14). Then we have developed the interpretation of givenness as a formal indication (§ 15).

In the last paragraph of our essay we have compared our results with the philosophy of Jean-Luc Marion (§ 16). Givenness is indeed the lead-bearing axis of his phenomenology around which turns every analysis. Therefore, a critical dialogue both with his phenomenology and his interpretation of the givenness according to Heidegger is unavoidable.

INTRODUCCIÓN

«¿Qué significa “dado”, “donación”, esa palabra mágica de la fenomenología y la “piedra de escándalo” para los otros?»¹. Esta pregunta, que Heidegger planteó a sus estudiantes en el curso del semestre de invierno de 1919-1920, ha proporcionado el impulso para la presente investigación. Es evidente que el problema de la donación constituye un punto fundamental para la fenomenología: basta leer el principio de todos los principios contenido en *Ideen* para darse cuenta de su relevancia. Si la fenomenología es el intento de traer a manifestación expresiva aquello que se da tal y como se da, entonces comprender la estructura, las condiciones y el propio movimiento del darse –justamente la donación– no parece irrelevante. Heidegger mismo, en su primer curso en la universidad de Friburgo durante el semestre extraordinario de guerra de 1919, planteaba esta cuestión como la «encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general»². Aclarar qué significa “donación” implica tematizar el horizonte de manifestación de los fenómenos, cómo estos pueden ser comprendidos en su significado sin que el momento de la comprensión implique una desfiguración del dato.

Si para la fenomenología el darse de algo constituye el momento originario al que la investigación tiene que remitirse si quiere realmente “volver a las cosas mismas”, para “los otros” –en aquel entonces, los neokantianos– representa una “piedra de escándalo”. Que haya algo, de hecho, que se plantee como momento de manifestación a la conciencia *antes* de que esta haya empezado a dar cuenta de ello en términos cognoscitivos supone una renuncia a la actitud filosófica o una vuelta a un dogmatismo pre-crítico. Toda donación, si quiere tener derecho de ciudadanía en el seno de la filosofía, tiene que ser reconducida a su comprensión categorial. Si el momento de la manifestación constituye la estética de la razón, todos los neokantianos –con la excepción llamativa de Lask– se esfuerzan en reconducir la estética a la analítica, para revestir la donación con una forma categorial, la única que permita cuestionar lo “dado” en el marco de la filosofía.

¹ GA 58 [WS 1919/20], p. 5.

² GA 56/57 [KNS 1919], p. 63.

Esta es la tensión que se juega alrededor de la donación: por un lado, su elevación a manantial de la investigación fenomenológica y, por el otro, su extradición de la filosofía y consecuente reconducción a un saber pre-filosófico. Se trata de la misma tensión que Fichte planteaba entre el saber filosófico y la vida: ahí donde empieza el primero la segunda se desvanece y viceversa. Vivir no es filosofar y filosofar no es vivir porque el ejercicio de la filosofía supone una interrupción de nuestro estar inmediato en el mundo. En consecuencia, si la fenomenología pretende traer a manifestación aquello que se da en los contextos de experiencia fáctica de nuestro estar en el mundo, se encuentra sumida en una paradoja insuperable porque nadie puede saltar más allá de su propia sombra. La donación puede ser vivida, pero en el instante mismo en el que intentamos comprenderla, ya la hemos perdido: el *en sí* del fenómeno se traduce inmediatamente en el *para sí* del concepto. Lask lo dijo con las siguientes palabras: «para el conocimiento [...] la región originaria se ha vuelto un paraíso perdido [...] Tras el pecado original del conocer ya no es posible apoderarse del sentido transcendente sino solo del sentido inmanente oposicional»³.

Si el horizonte de la donación es la vida en sí tal y como esta se ejecuta de manera pre-filosófica; si el fenómeno puede ser comprendido y expresado siempre y solo en la diferencia del saber, entonces la “piedra de escándalo” de la donación podría traducirse de la siguiente manera: ¿cómo es posible comprender la vida en su originariedad? El problema de la donación se traduce para Heidegger en esta pregunta y, por ende, la comprensión de la donación coincide con el desarrollo de una hermenéutica de la vida fáctica. Solo la transformación hermenéutica de la fenomenología es capaz de hacerse cargo de esa paradoja que Fichte –y posteriormente Hegel, de manera magistral– ha puesto de manifiesto. El planteamiento hermenéutico del filosofar sabe que su propio ejercicio es una praxis que acontece en el marco de aquello que se trata de comprender o, dicho de otra manera, la hermenéutica sabe que no es posible hablar de donación “desde fuera” sino siempre y solo desde el marco fáctico-histórico en el que la donación se despliega. Esto, sin embargo, significa que el gesto del comprender es parte de la donación que se trata de traer a manifestación expresiva y que solo haciéndose cargo de esta situación hermenéutica es posible evitar hablar de donación como de una “palabra mágica” que pretende llegar a los fenómenos de manera inmediata, intuitiva, de un pistoletazo.

³ LASK, E., *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1912, p. 173.

Volver a las cosas mismas, es decir, a la donación de los fenómenos tal y como estos son, implica un aparato metodológico que sepa hacerse cargo del gesto del comprender y de la diferencia que ello supone y exige tanto respecto de la actitud ingenua del vivir pre-filosófico como respecto del filosofar –él también ingenuo– que mientras pretende volver a las cosas mismas de manera intuitiva e inmediata las transforma en objetividades teoréticas. Renunciar a la hermenéutica implica limitar la fenomenología en el marco de los saberes científico-teoréticos caracterizados por un desconocimiento último de las implicaciones de sus metodologías: si quiere traer a manifestación el darse de las cosas mismas, la fenomenología tiene que darse cuenta de que es un ingrediente más del horizonte de la donación. Solo de esta manera podrá intentar borrar las huellas que su comprender asigna, alterándola, a la representación de la donación.

El despliegue metodológico de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger se caracteriza por ser un intento de llevar al concepto la donación puliendo progresivamente todas las alteraciones que el concepto transmite inevitablemente al dato. Se trata de un método que mientras se ejerce intenta paradójicamente eliminarse a sí mismo. Es un camino que, para llegar a su destino, al darse de las cosas mismas, tiene que superar las deformaciones del propio camino que, en lugar de acercarnos, nos aleja cada vez más de la donación. El método de la hermenéutica es un método que procede *hacia atrás*, de-formalizando las formalidades que todo comprender en cuanto tal asigna a lo que se manifiesta, a la vida en y para sí. O, si se prefiere, la hermenéutica es una *práctica* de la filosofía que sabe que para llegar a su meta (la donación) tiene que saltar sobre sus propios pasos, sobre sus propias figuraciones de los fenómenos que, precisamente en cuanto que figuraciones, son a la vez la esencia del comprender y su condena puesto que mantienen al filósofo en la diferencia del comprender respecto de la vida. Para utilizar una imagen: la hermenéutica heideggeriana implica para el filósofo el mismo esfuerzo que tiene que hacer el que sube una escalera mecánica que procede en dirección contraria: los dos tienen que saltar sobre sus pasos sin dejarse arrastrar por aquello que es la vía obligada para llegar (no hay otras escaleras, no hay comprensión sin expresión, sin representación) y a la vez parece impedírselo.

La indicación formal y la intuición hermenéutica son los dispositivos (anti)metodológicos que Heidegger ha desarrollado para cumplir con el fin de la fenomenología, es decir, el volver a las cosas mismas, a la donación. Hablar de la donación como indicación formal significa representar formalmente la donación

indicando a la vez la modalidad ejecutiva que tiene que de-formalizar esta representación misma. Por un lado la intuición hermenéutica constituye el acceso al fenómeno que se trata de traer a donación; por el otro las indicaciones formales son los dispositivos con los que se expresa conceptualmente aquello que se da. Heidegger transforma hermenéuticamente la intuición y la expresión conceptual porque sabe que todo representar, en la medida en que quiere cumplir con su cometido, tiene que eliminar su carga teórica para dejar la palabra a las cosas mismas. La filosofía heideggeriana se configura por tanto como una *praxis* de la representación de la donación, una *práctica* que tiene que ser ejecutada una y otra vez, que es preciso volver a ejecutar porque, en la medida en que el peso de la filosofía pase de la *praxis* a la representación misma, entonces esta se calcifica, se fija, contradiciendo su función: la de llevarnos a las cosas mismas. La hermenéutica es, por tanto, una *práctica* del saber. Heidegger la define con las siguientes palabras: «*La filosofía es un comportamiento [Verhalten] cognoscitivo respecto del ente en cuanto ser (sentido del ser) para el que, en cuanto comportamiento, resulta fundamental el ser (sentido del ser) de la posesión del comportamiento [des Habens des Verhaltens]*»⁴.

Para alcanzar esta conclusión hemos querido empezar analizando la donación en aquellos autores que más directamente influyeron la reflexión heideggeriana. En sus primeros cursos Heidegger desarrolla una crítica de la donación en el realismo crítico de Oswald Külpe (§ 2) y en la filosofía transcendental de los valores de su maestro Heinrich Rickert (§ 3). Tras estas dos críticas hemos presentado el problema de la donación en el pensamiento de Emil Lask (§ 4), un autor que fue determinante para Heidegger en la medida en que desde el seno de la filosofía neokantiana se abría a planteamientos claramente fenomenológicos. El autor que, sin embargo, supuso para Heidegger el punto de inflexión para su transformación hermenéutica de la fenomenología fue Paul Natorp (§ 5). Sus críticas a la donación fenomenológica de Husserl (§§ 6-7) obligaron al joven Heidegger a reelaborar metodológicamente tanto la intuición fenomenológica como la conceptualidad con la que la donación tenía que ser llevada a manifestación (§ 8).

En la parte central de nuestra investigación hemos aclarado los dispositivos metodológicos que reflejan el nuevo planteamiento hermenéutico de la filosofía heideggeriana. En primer lugar hemos descrito la destrucción fenomenológica como la

⁴ GA 61 [WS 1921/22], p. 60. Hemos simplificado la traducción sin alterar su significado.

vía obligada que permite al fenomenólogo acceder a la donación (§ 9): cómo la *ἐποχή* husserliana, también la destrucción heideggeriana es aquello que permite penetrar en el horizonte de la manifestación propiamente fenomenológica. Sin embargo, mientras el dispositivo de Husserl tenía la pretensión de poner entre paréntesis los prejuicios de la actitud natural y de sus derivados, la destrucción de Heidegger tiene la finalidad de borrar las huellas que la representación conceptual asigna a la donación. El origen de esta mediación que impide al filósofo un acceso directo al dato son su esencial historicidad y el lenguaje (§ 10). En virtud de la destrucción de estas construcciones teóricas, hemos analizado cómo Heidegger reconduce las diferentes actitudes –incluso la propia actitud filosófica– a su origen fáctico pre-teorético (§ 11).

En virtud de los resultados alcanzados hemos explicado posteriormente el dispositivo de la indicación formal y su funcionamiento (§ 12) y cómo ésta supone una transformación de la teoría del significado orientada a la prioridad del momento *ejecutivo* del comprender (§ 13). Gracias a la indicación formal y a la intuición hermenéutica, cuyo primer rasgo es la destrucción, Heidegger puede representar la autenticidad de la vida fáctica: hemos desarrollado este ejercicio interpretativo utilizando las interpretaciones que Heidegger desarrolló entre 1920 y 1921 de las cartas de san Pablo y de las *Confesiones* de Agustín de Hipona (§ 14). En estas interpretaciones fenomenológico-hermenéuticas actúa de manera constante el dispositivo de la indicación formal que, según nuestra opinión, es lo que permite dar una solución al *impasse* del problema de la donación. De ahí nuestra reinterpretación de la donación como indicación formal (§ 15).

A pesar de la radicalidad con la que Heidegger describe el carácter fundamental de la donación este problema no ha sido analizado directamente en los estudios de fenomenología ni tampoco en los textos de bibliografía secundaria sobre Heidegger. La única excepción relevante es Jean-Luc Marion, un pensador al que en el último párrafo de nuestra investigación hemos querido enfrentarnos (§ 16). Su fenomenología, de hecho, plantea la donación como el eje fundamental alrededor del que pivota todo análisis. En una primera parte de este amplio apartado final hemos querido presentar las raíces del pensamiento de Marion en la interpretación que desarrolla del pensamiento de Husserl y de Heidegger. Después hemos analizado cómo en los últimos años el fenomenólogo francés ha interpretado la donación en los primeros cursos de Heidegger, es decir, aquellos en los que se concentra nuestro estudio. Por último hemos esbozado

una crítica a la fenomenología de la donación de Marion apoyándonos en los resultados hermenéuticos que la filosofía heideggeriana nos ha proporcionado.

§ 1 El ámbito problemático del joven Heidegger

Para poder comprender de una manera lo más completa posible el horizonte de problemas de la reflexión de Martin Heidegger en sus primeros andares, es sin duda necesario aclarar el contexto filosófico en el que ésta se insertó. No se trata aquí de perfilar detalladamente las corrientes de pensamiento y los filósofos que de una manera más o menos evidente influyeron la génesis de la filosofía de Heidegger, sino más bien de trazar en sus líneas fundamentales el conjunto de problemas para el que la reflexión heideggeriana se esforzó por encontrar una solución radical. Lo que nos ocupa en este primer párrafo no es, por tanto, un problema filológico, sino un asunto genuinamente filosófico.

El punto fijo alrededor del cual pivotan todos los esfuerzos del joven Heidegger es el estatuto de la filosofía. Sin duda este es, en sentido amplio, un problema que atormenta la filosofía desde sus primeros pasos en Grecia. Sin embargo, fue a finales del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX cuando esta cuestión se transformó realmente en un problema vital para la filosofía. De hecho, aclarar qué es la filosofía ya no era una forma para definir qué enfoque dar a la propia reflexión, sino un problema impelente de cuya respuesta dependía la supervivencia de la filosofía frente a las demás disciplinas. El progreso de la ciencia y de la técnica empezó a adquirir proporciones antes impensables; en pocos años territorios que hasta entonces se consideraban de dominio filosófico fueron conquistados por las así llamadas ciencias estrictas. Este avance hizo saltar las alarmas de muchos pensadores que, sufriendo un complejo de inferioridad cada vez mayor respecto a las ciencias, buscaron afanosamente un rincón libre en el tablero de la realidad donde refugiar la filosofía en retirada.

¿Qué es filosofía? es el *leitmotiv* de muchos escritos que pasaron por las manos del joven Heidegger y que poco a poco le hicieron partícipe del problema y le convencieron a entrar en batalla. En 1883 Windelband abrió su recopilación de ensayos *Präludien* con un artículo titulado justamente *Was ist Philosophie?* En 1910, el primer número de la revista *Logos* fundada por Rickert, se abrió con el artículo programático titulado *Sobre el concepto de filosofía* y continuaba con el famoso ensayo de Husserl *La filosofía como ciencia estricta*. Estos textos reaccionaban a la crisis del pensamiento

filosófico invocando nuevas tareas y un nuevo prestigio para la filosofía, erigiéndola incluso en disciplina fundamental. En 1911 Emil Lask publicaba *La lógica de la filosofía*, un texto que, hablando de soberanía de la lógica, se ponía en la misma onda: la forma lógica es el ingrediente fundamental *sine qua non* las ciencias no podrían conocer sus propios objetos. Sin embargo, el reino de las formas no pertenece a las ciencias sino que es exclusivo de la filosofía. Aquellas, de hecho, tratan del Ser [*Sein*], mientras que ésta se mueve en la esfera de la validez [*Gelten*]. El neokantismo de la escuela de Baden, profundizando en los descubrimientos de Lotze¹, estaba convencido de haber encontrado en los valores una patria para la filosofía.

La filosofía transcendental de los valores fue el humus filosófico en el que Heidegger dio sus primeros pasos. Sus artículos iniciales, su tesis doctoral sobre *La teoría del juicio en el psicologismo* y también el escrito de habilitación sobre *La teoría de las categorías y del significado en Duns Scoto* –si se leen sin miradas retrospectivas que intentan ver en ellas más de lo que realmente hay– son una prueba del alineamiento de Heidegger en las filas del neokantismo. Un alineamiento ciertamente crítico, enriquecido por la lectura de Lask² y de Husserl y, por tanto, por el esfuerzo de introducir aspectos fenomenológicos en la filosofía de los valores, sin que esto suponga todavía un abandono de la filosofía neokantiana.

Tanto el neokantismo como la fenomenología husserliana intentaban salvar la filosofía elevándola sobre las ciencias: la filosofía es ciencia fundamental, ciencia originaria, es la disciplina a la que corresponde por antonomasia el título honorífico de ciencia. Sin embargo, en esos mismos años, había otros pensadores que opinaban que para salvar la filosofía había que remar en dirección contraria: el rigor, el sistema, el orden teórico-racional, no eran los caminos de salvación de la filosofía sino justamente los de su perdición. Las filosofías de la vida, anticipadas por Nietzsche y arrojadas al escenario intelectual por el desastre de la primera guerra mundial, abogaban por un pensamiento capaz de salvar al hombre, una filosofía, por tanto, que sacrificaba el rigor intelectual en pos de un saber que sirviera para vivir, que ayudara a moverse en

¹ Lotze clasificó los elementos presentes en la totalidad de lo que se puede pensar [*die Wirklichkeit*] según cuatro atributos diferentes: las cosas *son* [*Sein*], los acontecimientos acontecen [*Geschehen*], las relaciones subsisten [*Bestehen*] y las proposiciones verdaderas valen [*Gelten*].

² El propio Rickert reconoció la influencia fundamental de Lask en el escrito para la habilitación de Heidegger en su informe entregado a la universidad de Friburgo: «el doctor Heidegger se relaciona con autores modernos, especialmente con la significativa “teoría meta-gramatical de sujeto y predicado” de Lask, a cuyos escritos el autor debe mucho tanto por su orientación filosófica como por su terminología, quizá más de cuanto él mismo se da cuenta» (HEIDEGGER, M.; RICKERT, H., *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002, p. 96).

el laberinto irracional de la existencia. El fin de la filosofía no tiene que ser una ciencia originaria, sino al contrario la vida, la salvación y garantía de la vida misma: «no somos ranas pensantes, ni aparatos de objetivación y de registro con las entrañas congeladas»³. Es más, ensalzando la razón, la filosofía se olvida de que ella misma no es sino un epifenómeno de la vida: «en toda actividad filosófica emprendida hasta hoy no se ha tratado para nada de la verdad, sino de otra cosa, llamémosle salud, futuro, creencia, poder, vida...»⁴. Dilthey, Bergson, Simmel o James son ejemplos de esta corriente alternativa de la filosofía que, a su manera, intentaba salvar el oficio del filósofo frente al dominio indiscutible de las ciencias. A pesar de su alineación neokantiana, la fascinación por las filosofías de la vida fue un reactivo fundamental en el pensamiento de Heidegger. Aunque no compartía las conclusiones irracionalistas, reconocía y asumía como genuinas las instancias problemáticas que movían estas corrientes.

a) El estatuto de la filosofía

Heidegger empezó a dar sus primeros pasos en este contexto problemático: entre la Escila del teoreticismo científico y la Caribdis del irracionalismo vitalista. Antes de proseguir con el análisis, creemos interesante subrayar cómo esta tensión crítica no describe únicamente el panorama histórico de los primeros años del siglo pasado sino, quizá de manera aún más dramática, el contexto en el que languidece la filosofía en nuestros días. La crisis de este saber es algo que se viene repitiendo en los pasillos de las universidades desde hace algunas décadas y que resulta patente a todos los que se interesan por esta disciplina. Si en 1913, ciento seis filósofos de Alemania, Austria y Suiza –entre los cuales aparecen Bergmann, Brunswig, Cassirer, Cohen, Hartmann, Husserl, Lask, Natorp, Pfänder, Reinach o Windelband– firmaron un manifiesto en contra de la ocupación de las cátedras de filosofía por parte de representantes de la psicología experimental, hoy en día asistimos a la desaparición de las facultades de filosofía en muchas universidades de Europa y a la reducción de su docencia a mera transmisión de contenidos de “cultura general”. La proliferación exponencial de la ciencia y de la tecnología parece por tanto haber desterrado la filosofía del ámbito de los saberes “verdaderos”, es decir, pragmáticamente útiles. Por otra parte, es cada vez más común encontrar los libros de Descartes, Kant o incluso –y, sobre todo– Heidegger,

³ NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, § 3.

⁴ *Ibid.*, Vorrede zur zweiten Ausgabe n°2.

junto a los manuales de espiritualidad y auto-ayuda en las estanterías de las librerías. La misma diatriba entre filosofía analítica y continental no es sino un síntoma de la tensión irresuelta entre el deseo de rigor lógico y la llamada de lo concreto, de las exigencias supuestamente “irracionales” de la vida. Retomar y aclarar la solución auténticamente filosófica propuesta por Heidegger en los años veinte del siglo pasado, es a nuestro juicio, una manera de volver a reflexionar sobre el estatuto de la filosofía, poniendo de manifiesto su especificidad respecto a otras disciplinas y su necesidad como ámbito privilegiado donde se hace transparente y crítico nuestro estar en el mundo.

A partir de su primer curso en la universidad de Friburgo en el semestre extraordinario de guerra de 1919, Heidegger abandona el planteamiento filosófico neokantiano para acercarse cada vez más a una asunción crítica de la fenomenología trascendental husserliana, es decir hermenéutica. Hablar de fenomenología hermenéutica se puede interpretar como el intento de Heidegger de anclar el rigor teórico de la fenomenología husserliana en la dimensión concreta e histórica de la vida puesta de manifiesto por filósofos como Dilthey o Simmel. Por otra parte, significa evitar de manera radical cualquier concesión al irracionalismo, escepticismo y relativismo de procedencia nietzscheana, atando la hermenéutica al rigor de la fenomenología y a su principio de todos los principios. En otras palabras, podríamos decir que, si la instancia hermenéutica de la fenomenología nos remite a la historicidad de los fenómenos y, sobre todo, de sus significados, la raíz fenomenológica de la hermenéutica evita que estos significados se amontonen sin criterio, sin horizonte alguno.

Preservar un arraigo fenomenológico de la hermenéutica significa poder hablar de comprensión *originaria*, de esfera *originaria*, de *criterio* de evaluación –o *Diuidication* como prefiere llamarla Heidegger en estos años– aunque el modelo de lo originario ya no sea la idealidad ahistórica y teórica de la ciencia. En este sentido se puede entender la siguiente afirmación: «[el principio de los principios] no es de naturaleza teórica, si bien Husserl no se pronuncia al respecto. Se trata de la intención originaria de la vida verdadera en general, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo»⁵. Evidentemente Heidegger abandona la tesis husserliana de una filosofía científica y objetivante, pero esto no significa en absoluto que renuncie al criterio fundamental de la

⁵ GA 56/57 [KNS 1919], pp. 109-110.

fenomenología, es decir a la evidencia que la intuición, incluso en su faceta hermenéutica, proporciona.

La evidencia ahora es la de la situación concreta en la que el Dasein está involucrado o, mejor dicho, la situación concreta que es la vida misma. Esto significa que el significado de algo depende de las circunstancias en las que este algo es apropiado; el significado nunca es ajeno a la modalidad en la que el Dasein asume – realiza o actúa [*vollzieht*]– este mismo significado. Esta, sin embargo, no es una forma sofisticada de subjetivismo o relativismo porque Heidegger no plantea como indiferentes las modalidades de actuación del significado, es decir, las modalidades en las que el Dasein asume lo que se le da. De otra manera, de hecho, no tendría ningún sentido hablar de autenticidad e inautenticidad, originario y no-originario. La norma del comprender fenomenológico ya no es la verdad o falsedad de algo –porque verdad y falsedad en este sentido implican haber insertado de antemano el fenómeno en un horizonte teórico-objetivante– sino la originariedad: «la norma de la comprensión fenomenológica no es la verdad en el sentido de “corrección” o la falsedad, sino la *originariedad*»⁶. Por esto Heidegger puede hablar sin miedo a caer en el relativismo o, al contrario, en el objetivismo, de criterio de originariedad, es decir, un metro de juicio que nos permita indicar algo como originario o no-originario: «La consideración acerca de la originariedad de un contexto de ejecución [*Vollzugszusammenhang*] presupone ya un criterio para la originariedad. El Dasein concreto y del mundo propio [*das konkrete selbstweltliche Dasein*] sirve como medida»⁷.

Pero volvamos a las dos corrientes antitéticas descritas anteriormente de cuya tensión parece haber surgido el carácter de la filosofía del joven Heidegger. Por un lado, tenemos la exigencia del rigor científico y por el otro la llamada a lo concreto. Heidegger define estas dos corrientes como sobre e infravaloración de la filosofía. Parecería, por tanto, que la verdadera comprensión de ésta se da en una posición intermedia entre el rigor y lo concreto: el famoso justo medio. Pero Heidegger es tajante a este respecto: «la verdad no se encuentra más o menos en el punto medio, en un compromiso que reconduzca los dos errores a una justa medida burguesa. Si algo no hay en filosofía son los compromisos como vías para solucionar las cosas»⁸. El estatuto de la filosofía no es el punto medio entre la sobre y la infravaloración sino el origen común

⁶ GA 58 [WS 1919/20], p. 244.

⁷ GA 59 [SS 1920], p. 146.

⁸ GA 61 [WS 1921/22], p. 13.

que trasciende y abraza ambas corrientes. Es en el curso extremadamente complicado del semestre de invierno de 1921/22 donde Heidegger opera el esfuerzo más radical para determinar el estatuto de la filosofía, criticando y a la vez trasponiendo en un horizonte más profundo las dos exigencias del rigor y de la concreción en filosofía. Nosotros intentaremos seguir sus pasos poniendo de manifiesto la transformación de la filosofía que en esas horas de clase iba tomando forma.

Trivializando un poco, la exigencia del rigor en la filosofía es aquella que todavía en nuestros días lleva a muchos críticos –sobre todo procedentes del mundo científico– a exigir que los filósofos se pongan de acuerdo de una vez por todas sobre el significado de su disciplina. Es típica la objeción de que en filosofía *tot capita, tot sententiae*, mientras que, por ejemplo, en la física o en la química a nadie se le ocurriría negar el principio de la relatividad de Einstein o la verdad de la tabla periódica. La filosofía, por tanto, parece más bien un ejercicio intelectualista en el que falta rigor y que, en último término, es imposible de definir. Si la filosofía quiere recuperar su derecho de ciudadanía en el reino de las ciencias, lo primero que tiene que hacer es definir su contenido y su método, pasando por fin a la edad adulta positiva.

Por otra parte, una crítica quizá aún más frecuente es la supuesta “abstracción” de los filósofos. En lugar de tratar de asuntos concretos estos se detienen en disquisiciones teóricas (léase abstractas) sobre algo que tiene poco o nada que ver con la vida “verdadera”. La imagen de Tales cayendo en el pozo es recurrente a lo largo de los siglos hasta nuestros días. Los filósofos, si quieren volver a ser “interesantes”, tendrían por tanto que dejar de reflexionar sobre el método, el saber, la razón o el Ser y de una vez por todas arrojar a la realidad, empaparse de lo concreto, actuar, hacer, cambiar, innovar. En una palabra, la filosofía tiene que aterrizar sus discursos en el mundo real, ahí donde real o concreto se reducen cada vez más a la tabla periódica arriba mencionada.

Ahora bien, según Heidegger ambas críticas esconden en sí una exigencia verdadera. Podríamos decir que son soluciones inadecuadas para problemas genuinos que son, por un lado, la necesidad de una orientación de principio en la filosofía y, por el otro, la necesidad de una verdadera filosofía concreta. ¿Dónde estriba su perversión? Lo que desvía estas críticas de la posibilidad de un aferramiento auténtico de la filosofía es el prejuicio teórico. En ambos casos, de hecho, el modelo de referencia es la actitud teórica [*theoretische Einstellung*] la cual, por un lado, empuja a una definición que sepa enmarcar de manera definitoria el objeto y el método de la filosofía y, por el otro,

exige una productividad, un éxito parecido al que tienen las ciencias. En ningún momento, sin embargo, se avizora la posibilidad de que el rigor de la ciencia y su concreción no sean en realidad el rigor y la concreción originarios. Afirma Heidegger: el problema consiste «en la asunción acrítica de una idea determinada de principios y de la modalidad con la que hay que establecer estos principios»⁹.

Es evidente que para Heidegger se trata de remontar más allá de lo teórico, en una dimensión originaria pre-teórica desde donde proceden todas las ciencias teóricas. Si para Lotze y la filosofía trascendental de los valores la patria de la filosofía era el reino de la validez, para Heidegger esta patria es la esfera pre-teórica de la vida fáctica: «se ha de romper con esta primacía de lo teórico, pero no proclamando un primado de lo práctico o introduciendo algo diferente que muestre el problema bajo una nueva luz, sino porque lo teórico mismo como tal remite a algo pre-teórico»¹⁰. Qué significa esto y en qué medida no implica una identificación con las filosofías de la vida, será materia de estudio de los próximos párrafos utilizando la donación como fenómeno privilegiado. Aquí, sin embargo, queremos adelantar algunas consideraciones que irán tomando forma a medida que avancemos en nuestro análisis.

¿Qué significa definir algo, definir la filosofía? El sentido común entiende la definición como una inscripción de algo en un contexto ordenado, una delimitación, una demarcación. La propia etimología latina de la palabra sugiere este significado: *de-finis, definire*. Definir al hombre significa seguir las ramificaciones de géneros y especies del árbol de Porfirio hasta llegar a “animal racional”. ¿Cuál es el punto focal de estos tipos de definiciones? Evidentemente el contenido [*Gehalt*] de lo que se quiere definir. Heidegger, sin embargo, se da cuenta de que esta manera definitoria de dirigirse a los fenómenos ha asumido de antemano una determinada modalidad de mirarlos que pre-determina, es decir, condiciona a priori el significado de lo que se da. El cuidado exclusivo del contenido con el intento de definirlo según la cadena de géneros y especies, reduce el contenido a su puro aparecer teórico [*Aussehen*]. Sin embargo, llegar a esta “pura” relación teórica de contenido es posible solo si se ha interrumpido una relación originaria de trato [*Umgang*] pre-teórico con el fenómeno en el que este se ofrece, por ejemplo, como compañero de trabajo del que me ocupo. Esto pone de manifiesto que una definición de principio de algo, es decir, una definición completa que tenga en cuenta todas las direcciones de sentido implicadas en la situación en la que

⁹ GA 61 [WS 1921/22], p. 30.

¹⁰ GA 56/57 [KNS 1919], p. 59.

se ofrece el fenómeno, no puede ignorar la modalidad [*Wie*] con la que nos dirigimos a ello (*Bezugssinn*) ni la modalidad con la que ejecutamos esta misma modalidad referencial (*Vollzugssinn*), limitándose únicamente al contenido (*Gehaltssinn*). Es más, esta última dirección de sentido está contenida, es decir, influenciada por las otras dos.

Dirigirse a la filosofía con la pretensión de definirla a nivel de contenido significa perder la posibilidad de aferrar la especificidad de su manera de mirar a los fenómenos y de ser ejecutada, aplicándole de antemano el sentido de referencia y de actuación de las ciencias positivas. Por esto Heidegger aboga por una definición que sepa tener en cuenta algo más que solo el contenido. Citando –aunque de manera incompleta– el comentario a la *Carta a los Romanos* de Lutero, Heidegger afirma: «[En las Escuelas con *horismos* se entiende] la definición, el establecer, la determinación de algo que se declara, se manifiesta y se indica como algo que hay que *custodiar y creer*. [La definición es, de hecho, la indicación y la notificación de algo]»¹¹. Heidegger está introduciendo a sus estudiantes en el dispositivo de la indicación formal en el que tendremos la oportunidad de profundizar más adelante. Por ahora es suficiente poner de manifiesto cómo el tipo de definición al que Lutero se refiere involucra de manera esencial la actitud del sujeto: la comprensión del significado de la definición depende del tipo de actuación con el que nos dirigimos al objeto indicado. Dicho de otra manera: comprende la definición solo quién es capaz de ejecutar de manera adecuada lo que la definición sugiere. Evidentemente este tipo de definición no tiene ningún sentido cuando se trata de definir el mero contenido de algo. Sin embargo, podemos intuir toda su profundidad ahí donde se trata de la definición de una actitud, de una cierta modalidad [*Wie*] con la que nos dirigimos a lo que se nos da. Este es el caso de la filosofía que, afirma Heidegger, no es una cosa [*Sache*], un objeto; en ella el foco no se dirige al *qué*, al contenido de la situación en la que estamos, sino al *cómo* estamos en esta misma situación. La filosofía es una cuestión de actitud y, más concretamente, de actitud fenomenológica.

Lo que se quiere definir en términos de principio tiene que ser abordado según el método adecuado a ello. Banalizando podríamos decir que es el objeto lo que impone el método de su propio desvelamiento. La modalidad de trato con una cosa [*Sache*] no

¹¹ GA 61 [WS 1921/22], p. 17 (cursiva de Heidegger). Esta frase está en latín en el texto. Traducción nuestra. La cita completa de Lutero es la siguiente: «Unde in Scholis “Orismos” definitio, decisio, determinatio alicuius dicitur, quod tenendum et credendum declaratur, manifestatur et indicatur. “Diffinitio” enim indicatio est et notificatio rei» (LUTHER, M., *Römervorlesung (Hs.) 1515/16*, en *Weimarer Ausgabe*, Band 56, p. 168).

puede ser evidentemente la misma con la que nos dirigimos a la comprensión auténtica, por ejemplo, de otro sujeto o con la que intentamos definir aquella modalidad [*Wie*] específica de estar en el mundo que es la filosofía. Esto significaría reducir tanto el otro como la filosofía a una mera cosa, es decir, al mero aparecer de su sentido de contenido, mientras el rasgo específicos de estos fenómenos estriba justamente en el sentido de actuación: la solicitud [*Fürsorge*] en el caso del otro y la problematicidad [*Fragestellung*] en el caso de la filosofía. La reducción del otro a la perspectiva teórica que lo asume como mera cosa, es lo que ha llevado la tradición filosófica a definir al hombre como “animal racional”. Por otra parte la interpretación de la filosofía como mera ciencia teórica es aquella que la reduce, por un lado, a simple teoría del conocimiento (neokantismo de Marburgo y de Baden) y, por el otro, a relato más o menos edificante sobre la vida (filosofías de la vida). Afirma Heidegger: «*la filosofía es asumida de manera prejudicial como cosa*, es decir, el prejuicio [*Vorgriff*] que guía la tendencia definitoria es una medida equivocada [*Fehlgriff*] de cara al objeto intencionado»¹².

Mientras las definiciones teóricas son determinadas respecto al contenido e indeterminadas respecto a las modalidades de relación y de actuación de la relación, la definición adecuada para la filosofía en cuanto ciencia originaria pre-teórica ofrece «una vinculación indeterminada respecto del contenido y determinada respecto de la actuación [*vollzugshaft*]»¹³. El estatuto de la filosofía es el de ciencia originaria en cuanto es la única capaz de poner de manifiesto el sentido pleno del fenómeno, es decir de la situación. Las ciencias teóricas permanecen ciegas respecto al pre-juicio que permite su propio desarrollo, es decir, asumen acríticamente como auténtico y originario el sentido de relación y actuación teóricos respecto de lo que se da. La filosofía, al contrario, desvela la secundariedad de la actitud teórica reconduciéndola a su origen pre-teórico. En otras palabras, la filosofía es la ciencia originaria porque es la que desvela la situación fáctica de nuestro estar en el mundo en toda su riqueza de significado, en toda su trama de relaciones de sentido. Solo la filosofía lleva completamente a manifestación el fenómeno porque solo la filosofía es la ciencia capaz de hacer completamente transparentes las situaciones en que la vida se mueve: «La investigación filosófica debe elucidar categorialmente las interpretaciones en cada caso concretas de la vida fáctica [...] en la unidad fáctica de la maduración de la vida,

¹² GA 61 [WS 1921/22], p. 25.

¹³ GA 61 [WS 1921/22], p. 20.

respecto de su pre-disponibilidad [*Vorhabe*] [...] y con relación a su pre-comprensión [*Vorgriff*]]»¹⁴.

Si para la definición del estatuto de la filosofía resulta determinante la modalidad con la que el Dasein la ejecuta, es decir, es fundamental el sentido de referencia y de actuación de la situación en la que la vida se encuentra, es evidente que un ingrediente fundamental de la filosofía es justamente la vida misma. Para Heidegger, ésta no solo es el punto de origen del filosofar sino también el punto de llegada. La filosofía surge de lo concreto y tiene que volver a ello para comprenderlo de manera plena. Lo concreto, por tanto, contrariamente a lo que afirman las críticas de abstracción, es el cauce en el que la filosofía se mueve y al que se ciñe. Sin embargo, el significado de lo concreto que aquí estamos manejando es algo muy diferente del que utilizan los críticos para quienes lo “concreto” tiene las mismas características del objeto de análisis de las ciencias positivas: algo material [*Stoff*], sustancial, múltiple, temporal y en constante devenir. Como antes respecto de la filosofía, aquí también se aplica pre-judicialmente a lo concreto el sentido de referencia y el sentido de actuación propio de la actitud teórica. La filosofía, en cuanto ciencia originaria pre-teórica, asume lo concreto, la vida misma, *antes* de que esta se interprete según el prejuicio teórico. La filosofía es un esfuerzo constante de contención contra la tendencia inmediata en el hombre de dirigirse comprensivamente a los fenómenos según el sentido de relación y actuación teóricos. De esta manera la filosofía se presenta como una ciencia concreta, es más, como la ciencia más concreta porque en ella el significado de lo concreto es asumido según su pureza originaria. Creer que el significado de lo concreto sea algo unívoco e independiente de la manera en la que el sujeto se dirige a ello es el error y el prejuicio propio de las ciencias teóricas: «lo que se entiende por concreto en un objeto depende de la representación que nos hayamos hecho de lo que respecto a ello es la cosa fundamental, *lo que importa*, lo que ello realmente quiere decir. Lo concreto depende de cómo se tome el objeto “en principio” [*im Prinzip*]]»¹⁵.

La filosofía se mueve completamente en lo concreto: surge de la vida y vuelve a ella. En este movimiento circular de retorno a lo mismo el punto de llegada recupera el punto de partida enriqueciéndolo comprensivamente. El esfuerzo hermenéutico de la fenomenología heideggeriana consiste justamente en este rescate de la situación

¹⁴ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutische Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* [NB (Natorp-Bericht)], GA 62, p. 364.

¹⁵ GA 61 [WS 1921/22], p. 28.

originaria de su esencial oscuridad, un camino de regreso a lo concreto dirigiendo el foco de la comprensión al manantial de la comprensión misma. La fenomenología hermenéutica es la vida que se comprende a sí misma, es la ardua tarea de poseer de manera plena y auténtica lo que previamente se ha dado de manera inmediata e inauténtica. Se entienden de esta manera las referencias de Heidegger a un Dasein previo [*Voraus-dasein*]: «[La filosofía] –en virtud de su sentido de ser– se encuentra en algo fáctico que encierra en sí mismo un Dasein previo para la realización de la filosofía»¹⁶.

La vida fáctica es el desde-dónde [*Woraus*] y el para-qué [*Wofür*] de la investigación filosófica. Lo concreto se concibe por tanto como la tarea, el problema filosófico originario. El fin de la filosofía es poseer la vida misma en su autenticidad comprendiéndola en toda su riqueza de significado, desentrañando la trama de sentidos que la constituyen. La filosofía problematiza la vida, hace de la vida misma su propio problema, inquieta la vida, la despierta de su tranquilidad, de su huida ruinosa en el mundo, en las meras cosas. Solo gracias a la filosofía el Dasein llega a poseer lo concreto en su autenticidad, solo gracias a la filosofía la vida, la existencia, propiamente *es*: «¿La filosofía tiene que ser? De alguna manera sí, si la vida, la existencia, tiene que ser»¹⁷.

El estatuto de la filosofía es para Heidegger el de una ciencia originaria de lo concreto. Contrariamente a las críticas, la filosofía se presenta como la ciencia más rigurosa y más concreta en la medida en que es la única capaz de comprender en toda su complejidad la situación fáctica en la que el Dasein se encuentra *en cada caso*, por tanto incluso en el caso de las ciencias teóricas.

b) Significado y filosofía transcendental

La descripción de la situación, de la vida fáctica como una trama de direcciones de sentido pone de manifiesto la importancia radical que para Heidegger asume el problema del significado. Ya en su tesis de doctorado esta cuestión asume un papel fundamental –«quizá nos encontramos frente a algo último, a algo irreducible»¹⁸–

¹⁶ GA 61 [WS 1921/22], p. 161.

¹⁷ GA 61 [WS 1921/22], p. 39.

¹⁸ GA 1 [LUP 1913], p. 171.

mientras que en su escrito de habilitación se afirma que el horizonte del significado es universal: «la teoría del significado, por tanto, tiene una tendencia universal de manera correspondiente a la función del significado que todo lo concierne»¹⁹. Heidegger heredó esta universalidad del significado de Lask, para quien uno de los objetivos fundamentales de su *Lógica de la filosofía* era justamente «fundamentar y garantizar a la lógica el espacio de soberanía que le corresponde en su verdadero alcance universal»²⁰. Esta extensión absoluta de la esfera del significado operada por Lask era algo anómalo en el seno del neokantismo y bastante más cercana a la fenomenología husserliana que, de hecho, ampliaba el horizonte del significado a *todos los actos*, y no solo a los actos lingüísticos, expresivos o judicativos: «es un importante progreso del conocimiento, ensanchar y modificar adecuadamente la significación de estos términos [sentido y significado], con lo que resultan aplicables en cierta forma a toda la esfera noético-noemática, o sea, a todos los actos, hállese éstos o no entretejidos con actos expresivos»²¹. El yo vive ya desde siempre en un espacio significativo aunque no formula expresamente –lingüísticamente– juicios. Heidegger retomaba y radicalizaba esto afirmando que el Dasein se encuentra ya desde siempre en la significatividad, la cual es uno de los tres caracteres fundamentales de la vida junto con la autosuficiencia y el carácter expresivo: «la experiencia fáctica tiene siempre, una y otra vez, lo experimentado por ella en el carácter de la significatividad. Incluso lo más trivial es significativo; incluso lo carente de valor es significativo [...] Vivo siempre fácticamente *atrapado por la significatividad* y cada significatividad está rodeada por nuevas significatividades»²². Lask afirmaba a este respecto que nosotros vivimos ya desde siempre en la forma lógica, es decir, en la verdad. El mundo está frente a nosotros ya abierto y significante incluso antes de nuestra explícita actividad cognoscitivo-judicativa. Todo está ya de antemano informado por las formas lógicas no-sensibles y esto lleva inevitablemente a Lask a dar un paso más allá de Kant y del neokantismo: «No es el panlogismo, sino la panarquía del logos lo que tiene que restablecerse en su dignidad. Es el formalismo crítico lógico-transcendental que ha llegado a la conciencia de su significado universal; es el kantismo mismo que se rebela en contra de los límites

¹⁹ GA 1 [HS 1915], p. 314.

²⁰ LASK, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1911, p. 4.

²¹ HUA III/1, §124, p. 256.

²² GA 58 [WS 1919/20], pp. 104-105.

en los que ha estado encerrado por sus representantes históricos, es decir, *Kant* y el neokantismo (en sentido amplio)»²³.

Más allá de las diferencias –que necesitarían un estudio específico aparte–, ¿qué tienen en común Husserl, Heidegger, Lask y en cierto sentido el neokantismo? El *fil rouge* que los une es el redescubrimiento de la dimensión transcendental de la filosofía kantiana inaugurada por Hermann Cohen en su *Teoría kantiana de la experiencia*. Él fue el primero en darse cuenta de que la clave interpretativa de la *Crítica de la razón pura* de Kant no era una exploración sobre las condiciones psicológicas y fisiológicas que permiten al hombre conocer la realidad, sino una investigación sobre las condiciones *lógico-categoriales* que permiten conocer. La obra de Kant era por tanto una aclaración de los fundamentos lógicos a priori del conocimiento. El problema de la filosofía transcendental no es la *quaestio facti* sobre la génesis psíquica del conocimiento, sino la *quaestio iuris* sobre sus condiciones de posibilidad. La clave de lo transcendental no estriba en el hecho de *que* el hombre conoce sino en *cómo* puede conocer.

Estas consideraciones generales sobre lo transcendental nos sirven para entender que el problema transcendental es un problema metodológico que se dirige al *cómo* y no al *qué* de los fenómenos. La cuestión es *cómo* conozco este objeto como tal. Que la problemática del joven Heidegger es fundamentalmente transcendental se intuye justamente porque subraya constantemente la importancia de las modalidades relacionales de los fenómenos frente a los contenidos de los mismos. Además, que la clave de la comprensión de los fenómenos se encuentre en el *cómo* del sentido ejecutivo antes que en el *cómo* del sentido relacional, nos puede ayudar a comprender que la dimensión transcendental que Heidegger quiere desarrollar es una dimensión hermenéutica.

Ahora bien, si el punto en común entre la fenomenología y el neokantismo es la dimensión transcendental, cabe preguntarse cuál podría ser el rasgo diferencial. En una palabra, la evidencia. Para el principio de todos los principios de Husserl la intuición es la fuente última de la evidencia, lo que nos ofrece el fenómeno tal y como propiamente

²³ LASK, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, op. cit., p. 133. A nuestro juicio la formulación más radical del panlogismo de Natorp se encuentra en su reseña al “Kant” de Bruno Bauch: «yo afirmo la plena logicidad, el pleno carácter formal, el estar completamente dotado de forma de lo que se considera presuntamente como a-lógico, como “materia sin forma” [*formlose Stoff*]. No es algo amorfo sino –si queremos acuñar un término para ello– algo apeiomorfo [*apeiomorph*], atravesado infinitamente por la forma» (NATORP, P., “Bruno Bauchs ‘Immanuel Kant’ und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus”, *Kant-Studien*, 22, 1918, p. 454).

es. Para los neokantianos, al contrario, la evidencia no es una síntesis de cumplimiento de actos intencionales sino solo un sentimiento, un mero *index* de la transcendencia en la inmanencia, el *index* noético de un estado de cosas noemático: «El objeto transcendente del conocimiento se vuelve por tanto inmanente al conocimiento, gracias al reconocimiento de la exigencia pegada al sentimiento de evidencia»²⁴. La fenomenología husserliana se podría definir como una filosofía de la evidencia, donde por evidencia no hay que entender un mero sentimiento, sino el darse del estado de cosas intencionado, una síntesis entre lo que es pensado y lo que se da intuitivamente. A este respecto las siguientes palabras de Husserl en *Ideen I* están sin duda dirigidas a la escuela neokantiana: «Se habla de evidencia pero, en lugar de ponerla, como ver dotado de evidencia, *en relaciones esenciales* con la visión corriente, se habla de un “sentimiento de evidencia” que, como un místico *index veri*, prestaría al juicio una coloración afectiva [...] Estos presuntos sentimientos de evidencia, de necesidad lógica y como quiera que, por lo demás, se los llame, no son sino *sentimientos teóricamente inventados*»²⁵.

El neokantismo consideraba el planteamiento husserliano como meramente introductorio a un verdadero análisis crítico del conocimiento. La fenomenología husserliana era considerada por Rickert como una mera psicología transcendental que, si quería evitar su parcialidad, tenía necesariamente que anclarse a una lógica transcendental: «el concepto de la “fenomenología” husserliana contiene grandes problemas y cuando Husserl afirma que la psicología transcendental misma es una psicología, tendremos que añadir que la fenomenología misma es una psicología transcendental y solo en cuanto tal, es decir en virtud de una relación lógica con los valores, puede realizar algo»²⁶. Para comprender el significado, el principio de todos los principios no es la evidencia, la intuición, sino la lógica, las categorías. Un análisis de la estructura intencional de la experiencia, es decir, de la esencia intencional de todos los actos del sujeto, era para Rickert demasiado cercano al psicologismo, a la reducción del significado de los fenómenos a la mera evidencia empírica del yo. Lo que Rickert y, junto con él todos los neokantianos, no conseguían reconocer era la posibilidad de un análisis puro de los actos sin que esto supusiera un permanecer al nivel de mera ciencia

²⁴ RICKERT, H., “Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik”, *Kant-Studien*, 14, 1909, p. 188.

²⁵ HUA III/1, §21, p. 39.

²⁶ RICKERT, H., “Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik”, *op. cit.*, p. 227.

empírica. En otras palabras, lo que no comprendieron fue el dispositivo de la reducción fenomenológica que pone entre paréntesis toda cuestión relativa a la existencia, al ser, para abrir el campo de la experiencia fenomenológica cuyo horizonte coincide con el horizonte del significado, es decir, el mundo entero. Merece la pena repetir el famoso párrafo 32 de *Ideen I* en el que Husserl introduce la epoché fenomenológica: «*Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural*. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, *este mundo natural entero*, que está constantemente “para nosotros ahí delante”, y que seguirá estándolo permanentemente, como “realidad” [*Wirklichkeit*] de la que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis»²⁷. Las diferentes reducciones permiten al fenomenólogo «*no tomar en cuenta nada más que aquello que en la conciencia misma, en pura inmanencia, podamos ver con evidencia esencial*»²⁸.

El miedo al psicologismo lleva el neokantismo a absorber el momento de la evidencia, de la intuición, en la lógica. El significado no se arraiga en una *fenomenología* transcendental sino en una *lógica* transcendental. A este respecto se entiende por qué Rickert ha reducido la donación a categoría y Natorp ha traducido la evidencia inmediata de lo que se da en una tarea que resolver. Aunque de manera esquemática y quizá un poco trivial, podríamos decir que la fenomenología salva el estatuto de la estética transcendental kantiana; en último extremo la donación se libra de su absorción en la lógica según el modelo de los neokantianos. El *locus* kantiano de la donación no es la analítica transcendental: ella encuentra su ubicación en el momento intuitivo-representativo. El primer párrafo de la estética transcendental nos lo confirma: «La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad. Los objetos nos vienen, pues, dados [*gegeben*] mediante la sensibilidad»²⁹. Estas afirmaciones de Kant serán muy criticadas por los neokantianos: ellos ven aquí una herencia pre-crítica. La separación de intuición y concepto, de momento representativo y momento categorial, estética y analítica, es una abstracción indebida que deja presagiar la posibilidad de un pensamiento intuitivo puramente representativo. Uno de los gestos clásicos del neokantismo contra Kant fue entonces el de reabsorber la estética en la analítica, atribuyendo una prioridad absoluta

²⁷ HUA III/1, §32, p. 56.

²⁸ HUA III/1, §59, p. 113.

²⁹ KrV, B 33, A 19.

al pensamiento frente al momento puramente intuitivo. En consecuencia, el dato se transforma de simple consideración intuitiva en producto categorial.

Tanto Husserl como Heidegger vieron en este radicalismo teoreticista de los neokantianos una exageración de la lucha contra el psicologismo: «la lucha contra el “psicologismo” fue demasiado lejos. La filosofía neokantiana se mueve en construcciones y no averigua nada sobre el acto real de conocer; lo da por conocido, pero no hace sino extraer ese conocimiento de la psicología vulgar»³⁰. Estas palabras de Heidegger ponen de manifiesto cómo para él no era la fenomenología lo que era ingenua o parcial sino justamente la filosofía transcendental de los neokantianos en la medida en que asumía acríticamente de la psicología tradicional los análisis de los actos cognoscitivos.

Ya en sus primerísimos artículos, Heidegger buscaba un acercamiento de la filosofía clásica de corte aristotélico con el idealismo transcendental de procedencia kantiana. Por esto el hylemorfismo transcendental de Lask resultó tan determinante en sus primeros ensayos y, sobre todo, en su escrito para la habilitación. Sin embargo, la fenomenología husserliana supuso para él un puente verdadero entre Kant y Aristóteles en la medida en que, por un lado, evitaba el dogmatismo metafísico por el que el objeto del conocimiento se encuentra fuera del horizonte del significado, es decir, fuera de la conciencia reducido a meros datos sensibles o –como para Lask– a una πρώτη ὄλη irracional³¹, y por otro, sorteaba el logicismo epistemológico (neo)kantiano que reducía la intuición a mera receptividad de los sentidos. Con Aristóteles y contra Kant, la fenomenología volvía a colocar en el centro la evidencia, la intuición como la estructura misma de lo que se da, como la clave de acceso para el análisis del significado de los fenómenos. Sin embargo, con Kant y contra Aristóteles, lo que se da ya no es mera materia sino sentido, contenido conceptual, algo *en cuanto* algo.

Preguntémonos ahora cómo Heidegger asume la fenomenología husserliana. Sobre este tema se ha escrito mucho y en cierto sentido el asunto, por lo menos desde el punto de vista historiográfico, se puede considerar agotado. Nuestra intención no es por tanto aclarar una vez más las críticas de Heidegger a Husserl, las diferencias y similitudes entre sus filosofías, sino simplemente apuntar cómo las divergencias entre

³⁰ GA 58 [WS 1919/20], p. 214.

³¹ Las siguientes palabras de Lask a este respecto son emblemáticas: «en el contenido esencial de lo que puede ser vivido, lo sensible es el resto oscuro y el sedimento no solo de lo que no puede ser captado teóricamente, sino también de lo que es ininterpretable, ininteligible» (LASK, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, op. cit., p. 56).

las dos fenomenologías no implicaron un abandono heideggeriano de la esfera transcendental, sino más bien un rechazo de lo transcendental en el sentido husserliano³². Para Heidegger la fenomenología está constantemente acosada por una tendencia a la excesiva teoretización, es decir, por una asunción prejudicial de una actitud teórica que heredaría del idealismo transcendental y, más específicamente, del neokantismo de la escuela de Marburg, fundamentalmente de Natorp: «el horizonte de cuestionamiento y la orientación fundamental [de la fenomenología] vienen de fuera: el cuestionamiento teórico-cognoscitivo, de la escuela de Marburgo (característico de ambas es el apoyarse en Descartes)»³³. El horizonte transcendental de la fenomenología husserliana sería por tanto reducido al modelo teórico-cognoscitivo de las ciencias que, como vimos anteriormente, implica inevitablemente una interpretación unilateralmente teórica del sentido de dirección y de actuación que constituyen la situación fáctica de nuestro estar en el mundo y, por ende, del significado mismo de los fenómenos. Por culpa de esta reducción del horizonte problemático de la fenomenología transcendental, no es posible llevar a plena manifestación lo que se ofrece y, por tanto, el significado de los fenómenos que se pone de manifiesto no es lo originario. Heidegger lo dice claramente: «[hay] un peligro que amenaza el desarrollo de la fenomenología: la reducción de los problemas transcendentales a la forma de constitución “ciencia” y la visión de todos los ámbitos de la vida a través de esa etiqueta. Este peligroso modo de ver está permanentemente fomentado por el efecto que Kant y el idealismo alemán siguen teniendo»³⁴.

Antes decíamos que el hacia dónde [*Wofür*] de la filosofía es la vida misma, es decir, la fenomenología tiene la ardua tarea de llevar a donación la vida en su entramado situacional. Evidentemente esto se puede interpretar formalmente como el problema cartesiano del “yo soy” pero solo en la medida en que el peso de la cuestión se vierta sobre el “soy” y no sobre el “yo” como, según Heidegger, haría Husserl influenciado por Natorp. Si el núcleo de la nueva ciencia fenomenológica es el yo puro, la conciencia transcendental en cuanto residuo de la epoché fenomenológica, entonces el elemento originario de la conciencia sería la constitución, pero una constitución teórica según el

³² Estas consideraciones se limitan evidentemente a lo que se suele considerar el “primer” Heidegger, es decir, más o menos hasta los años 30 del siglo pasado.

³³ GA 63 [SS 1923], p. 73.

³⁴ GA 58 [WS 1919/20], p. 23.

modelo de Hegel y Natorp³⁵. Al contrario, si el fulcro de la fenomenología es el “soy”, es decir el movimiento fáctico de la vida misma, entonces cabe la posibilidad de una constitución del Dasein que sea hermenéutico-transcendental y no idealista-transcendental. Las siguientes palabras de Heidegger parecen apuntar en esta dirección: «la idea de constitución, y especialmente de constitución fenomenológica, no está necesariamente atada al cuestionamiento transcendental para el cual el desarrollo y la posición constitutivos del mundo proceden del yo —o sea, de la conciencia— y se dan en él»³⁶.

La fenomenología transcendental de corte husserliano es para Heidegger en último término incapaz de aferrar la vida misma. Husserl, influenciado por la tradición idealista alemana, no consigue interpretar la vida misma pero esto, desde nuestro punto de vista, no significa en absoluto un abandono *tout court* de la dimensión transcendental. El intento de Heidegger es poner de manifiesto las condiciones de posibilidad *racionales* de nuestro estar significativo en el mundo y en este sentido la suya es una filosofía transcendental. Evidentemente para él lo racional no coincide exclusivamente con lo teórico ya que el origen de la actitud teórica se encuentra en la esfera pre-teórica de la existencia histórico-fáctica del Dasein. La vida teórica, la vida racional, las ciencias como la fenomenología transcendental husserliana, tienen su origen, su condición de posibilidad no en una dimensión irracional, sino en una vida pre-teórica que será tarea de la fenomenología hermenéutica sondear en sus condiciones de posibilidad, en su estructura de sentido. Y esto no es sino un planteamiento filosófico *transcendental*.

Si el origen del significado se arraiga en la vida fáctica, es decir, en la historicidad del Dasein, en la situación históricamente determinada en que ya estamos desde siempre, entonces es inevitable que el sentido no sea algo inmediatamente dado, sino más bien algo que haya que interpretar. El modelo de la evidencia teórica propia de los objetos del mundo circundante no se puede en absoluto aplicar a la comprensión del significado de la vida fáctica: «para la vida circunmundante esto significa que, respecto de su tendencia comprensora hacia la interpretación de sí misma, la inmediatez del estar-delante [*Gegensein*] que caracteriza el mundo del que se ocupa no puede

³⁵ «Si se denomina a la conciencia en algún sentido como actividad, se puede designar a este lado de la conciencia como un lado originariamente activo, dado que lo originario de la conciencia se hace idéntico a lo originario constitutivo. De ahí surge la tendencia de ver en la constitución la tarea propia de la filosofía. Esta tarea fue llevada a cabo consecuentemente por Hegel, y hoy en día aún con mayor fuerza por la escuela de Marburgo» (GA 60 [WS 1920/21], p. 60).

³⁶ GA 61 [WS 1921/22], p. 173.

asumirse de manera obvia como criterio fundamental de su auto-donación»³⁷. El significado, es decir los fenómenos, no es algo que se ofrece de manera inmediata, intuitiva, sino algo a lo que accedemos solo por medio de la interpretación: «*el sentido es algo que posee su modalidad de acceso en la interpretación*»³⁸. El significado no es el resultado de una constitución operada por una conciencia pura transcendental, sino una modalidad de la vida misma que hay que interpretar: «El sentido (que es una categoría fundamental) significa el cómo en cada caso del ser de un ente cuyo carácter de ser es el de la vida (humana). “Sentido” = modalidad, cómo de la vida»³⁹.

¿Cómo es posible realizar esta interpretación originaria del sentido? ¿Cómo podemos aferrar la vida fáctica recuperándola de su tentación teórica? En otras palabras, ¿cuál es el dispositivo que permite a Heidegger liberarse de la unilateralidad teórica del sentido de referencia y del sentido de actuación que acosa la misma fenomenología husserliana? La respuesta: la indicación formal.

³⁷ GA 61 [WS 1921/22], pp. 149-150.

³⁸ GA 62 [SS 1922], p. 47.

³⁹ GA 62 [SS 1922], p. 49.

§ 2 La donación en el realismo crítico

Lo expuesto en el párrafo anterior acerca del estatuto de la filosofía y de la permanencia de la fenomenología hermenéutica heideggeriana en el cauce de la filosofía transcendental, resultará más claro en la medida en que nos cimentamos en un problema filosófico determinado: la donación. Este no es un asunto cualquiera sino justamente el que determina de manera privilegiada la orientación filosófica de quien lo afronta: «el problema de la donación no es un problema particular de especialistas. En él se separan los caminos de la moderna teoría del conocimiento tanto entre sí como respecto de la fenomenología»¹. En el curso del semestre extraordinario de guerra, con palabras aún más contundentes, Heidegger afirmaba que la donación es la «encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general. Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada —es decir, en la cosidad absoluta [*absolute Sachlichkeit*]— o bien logramos saltar a *otro mundo* o, siendo más exactos, logramos por primera vez saltar al mundo en cuanto tal»². Estas frases no sonarán altisonantes en la medida en que pensemos que el problema de la donación coincide en cierto sentido con el problema del fenómeno, de lo que se ofrece, de lo que se manifiesta y, por tanto, en último término, con la cuestión del significado. Además, en la medida en que el significado constituye la clave de acceso al horizonte transcendental de la filosofía podemos intuir fácilmente cómo el problema de lo dado representa un asunto clave en el seno de la fenomenología. A título meramente extrínseco téngase finalmente en cuenta el papel de la donación en el principio de todos los principios de Husserl y la impresionante multitud de veces en que aparece dicho término —y sus derivados— en sus escritos.

En este párrafo y en los siguientes analizaremos el problema de la donación tal y como ha sido afrontado por las teorías del conocimiento de comienzo del siglo pasado —es decir, el realismo crítico y las escuelas neokantianas de Baden y de Marburgo— y por la fenomenología de Husserl. Cada análisis estará acompañado por la correspondiente crítica heideggeriana.

¹ GA 58 [WS 1919/20], p. 131.

² GA 56/57 [KNS 1919], p. 63.

El exponente más relevante del realismo crítico fue Oswald Külpe (1862-1915), un filósofo y psicólogo miembro de la escuela de Würzburg de psicología del pensamiento [*Denkpsychologie*]³. Para él era fundamental que la filosofía recuperase la capacidad de demostrar la existencia de un mundo exterior, objetivo e independiente del sujeto, tras el sensualismo concienzialista inaugurado por Berkeley, el fenomenismo kantiano y el panlogismo absoluto de Hegel. Estos movimientos, con su absorción del mundo “real” en el pensamiento, su reducción de la realidad a mera representación, a una x indeterminable o a un simple conjunto de sensaciones y asociaciones de sensaciones, provocaron el divorcio entre la filosofía y las ciencias empíricas. De hecho, mientras estas filosofías consideraban cada vez más inadmisibile el planteamiento de un mundo independiente de la conciencia, las ciencias positivas, en virtud de su realismo ingenuo, coleccionaban un éxito tras otro. Recuperar la objetividad del mundo, volver a plantear el problema de la realidad y con ello un renovado interés por las ciencias empíricas fue el objetivo de la filosofía de Külpe: «depurados a través del purgatorio crítico y sostenidos por las modernas ciencias específicas, nosotros podremos volver a entrar en una edad de oro de las ideas»⁴.

El problema de la realidad “exterior” representa el aguijón agudo de todo pensamiento que se eleve por encima de la ingenuidad del estar inmediato en el mundo. En cierto sentido constituye *el* problema de la filosofía desde los pre-socráticos hasta nuestros días, desde el “nada existe” de Gorgias hasta las modernas filosofías de la mente. Para Heidegger «la pregunta acerca de la realidad del mundo exterior es *el* problema de la teoría del conocimiento, de la disciplina fundamental de la filosofía»⁵. Y en esto coincidían tanto Rickert («El problema fundamental de la teoría del conocimiento es por tanto el problema de la *realidad transcendente*»⁶) como Külpe («en el umbral de la futura filosofía se encuentra el *problema de la realidad*»⁷). Ciertamente el enfoque neokantiano del problema y el del realismo crítico no coinciden: mientras este quiere descubrir cómo es posible realizar el salto de los datos sensoriales subjetivos hasta el mundo “exterior” objetivo, aquel quiere saber cómo es posible llegar a un

³ Külpe fue estudiante y asistente de Wilhelm Wundt en Leipzig. De 1894 a 1909 fue profesor en la universidad de Würzburg; de 1909 a 1912 en la universidad de Bonn y finalmente y hasta su muerte profesor en la universidad de Múnich.

⁴ KÜLPE, O., *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen*, Leipzig, B.G. Teubner, 1902, p. 114.

⁵ GA 56/57 [KNS 1919], p. 79.

⁶ RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1915, p. 21.

⁷ KÜLPE, O., *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen*, *op. cit.*, p. 115.

conocimiento objetivo permaneciendo fiel al principio de la immanencia en la conciencia. Heidegger, para quien el problema del mundo y de su significado tuvo un papel fundamental a lo largo de toda su producción filosófica, no podía no sentirse atraído por la polémica entre realistas e idealistas. Piénsese además que del tipo de solución del problema de la realidad depende en gran medida la relación entre la filosofía y las ciencias empíricas y, por tanto, el estatuto de la filosofía en el edificio del saber.

El de Külpe se define como realismo *crítico* porque supone un abandono de la actitud ingenua pre-teorética⁸. Evidentemente cuando cojo la botella de agua para beber no dudo en absoluto de su existencia y de su realidad y menos aún del agua que apaga mi sed. El estar en el mundo inmediato no duda en absoluto de la existencia del mundo. Sin embargo, cuando intentamos comprender qué es *realmente* (léase *científicamente*) esta botella o el agua y cómo es posible nuestro conocimiento de dichas realidades, empezamos a problematizar lo inmediato: rompemos el encanto del mundo ingenuo pre-teorético y nos elevamos al estadio teórico del conocer y de las teorías del conocimiento. Aquí empiezan sus andares las ciencias y las filosofías críticas. El trato inmediato con el mundo está ahora mediado por el conocimiento, y lo que antes no suponía ningún problema ahora se plantea como una cuestión candente: ¿qué es lo que realmente veo? ¿qué es lo que se me da? ¿esta botella existe *realmente* o es solo el fruto de mi imaginación? ¿Sueño o estoy despierto? ¿Y si un genio malvado hiciera que me engañe constantemente? El espectro de Descartes asedia la mente de todo investigador crítico.

Ahora bien, cuando los científicos nos hablan de masas, elementos químicos, átomos, ondas energéticas, fuerzas, etc. están convencidos de estar apuntando a algo real, trans-subjetivo y no solo a meras representaciones mentales. ¿Pero cómo es esto posible? He aquí el problema de la “realización” de Külpe: «nosotros llamamos *realización* [*Realisierung*] al procedimiento propio de todas estas ciencias en virtud del cual se reconoce en la experiencia y a partir de ella un ente o una esencia verdadera. Además llamamos *real* o *realidad* el objeto al que se dirigen estas ciencias»⁹. El método

⁸ «Se suele distinguir entre un realismo *ingenuo* y un realismo *crítico*. El primero se encuentra realizado en la opinión del sentido común según el cual las cosas, los objetos, son tales como los percibimos. El segundo, al contrario, se fundamenta sobre la corrección que la investigación científica de la naturaleza aporta a la perspectiva ingenua y que se fundamenta sobre todo en la asunción de la subjetividad de las cualidades sensibles» (KÜLPE, O., *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, Hirzel, 1898, p. 213).

⁹ KÜLPE, O., *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, Leipzig, Hirzel, 1912, p. 3.

de la realización se puede interpretar como una especie de procedimiento contrario al de la *Crítica de la razón pura* cuando Kant “viste” los datos intuitivos con las categorías del intelecto. Para Külpe las formas subjetivas de la sensibilidad y del intelecto de Kant, en la medida en que ordenan los datos intuitivos, no hacen sino aumentar la subjetividad de estos últimos, es decir, en lugar de suponer un puente entre los datos sensibles y la realidad “exterior”, suponen un alejamiento ulterior del objeto real condenando al sujeto al conocimiento de meros fenómenos. La realización, al contrario, consiste en despojar los datos sensibles de todo lo que las modalidades de aprehensión del sujeto le añaden. En otras palabras, gracias a los descubrimientos de las ciencias empíricas, el realista crítico opera una depuración de los datos subjetivos de la sensación para volver al puro dato, al objeto real que pre-existe al sujeto y es independiente de él. La realización permite pasar de la sensación subjetiva del color rojo al objeto real que es la luz con longitud de onda entre 618 y 780 nanómetros. Mientras la primera la experimentamos y la vivimos, la segunda podemos solamente pensarla y es el fruto de una elaboración intelectual¹⁰. La realización es vista, por tanto, como una elaboración de la experiencia inmediata por parte del pensamiento, una depuración intelectual del dato intuitivo en búsqueda del resto objetivo. Al contrario de Kant, no son los objetos los que se conforman al pensamiento sino este a aquellos: las leyes del pensamiento son las leyes de los objetos.

La teoría de la realización de Külpe atrajo la atención de Heidegger cuando todavía era un joven estudiante. En 1912, aún embebido de filosofía neo-escolástica, elogia sus escritos porque supieron «volver a poner la teoría del conocimiento –que se había desviado ampliamente de su camino– frente a su auténtica tarea»¹¹, es decir, el problema de la realidad. Todavía en 1916, en la conclusión añadida a su escrito de habilitación, Heidegger tiene para Külpe –recién fallecido– palabras de gran aprecio, aunque ya con un matiz más crítico en la medida en que su camino en la filosofía se había acercado progresivamente a la filosofía transcendental de Rickert y Lask, y a la

¹⁰ «Los objetos reales no son inmediatamente encontrados [*vorgefunden*] como tampoco lo son los objetos ideales. Ambos no pueden determinarse ni plantearse sin una *espontaneidad* del investigador. Ambos tienen que ser elaborados por él. En ambos casos se puede por tanto hablar de un proceso de *producción* [*Erzeugung*]. En ambos casos es el dato [*das Gegebene*], la experiencia, lo que primariamente proporciona el punto de partida [*Anlaß*] por la producción [...] Por tanto, la realización también procede originariamente a partir de los datos» (KÜLPE, O., *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, op. cit., p. 234).

¹¹ GA 1 [RP 1912], p. 15. E inmediatamente después añade: «la filosofía aristotélico-escolástica que desde siempre piensa de manera realista no perderá de vista este nuevo movimiento de teoría del conocimiento; un trabajo que provoque de manera positiva tiene que interesarle».

fenomenología de Husserl¹². En cambio, unos años después, en su primer curso como joven docente en la universidad de Friburgo, Heidegger cambia completamente de rumbo y no solo critica abiertamente el realismo crítico sino que considera el problema de la realidad un pseudo-problema, una contradicción: «La verdadera solución del problema de la realidad del mundo exterior consiste en comprender que no se trata de un problema, sino de un contrasentido. Y es precisamente el realismo crítico, en cuanto realismo, el que con mayor frecuencia cae víctima de este contrasentido, que todavía se agrava más por el hecho de que pretende ser “crítico”»¹³. ¿A qué se debe este giro de 180 grados? Una de las claves para responder a esta pregunta reside a nuestro juicio en la donación.

El realismo crítico, desde sus inicios en Grecia, es el intento de garantizar, explicándolo, lo que el sentido común experimenta. Lo que los hombres *viven* es su actitud pre-teorética, el realista crítico quiere aclararlo teoréticamente. Su análisis empieza por preguntarse qué es lo que *inmediatamente* se nos da cuando miramos, por ejemplo, una botella. La respuesta, compartida por la inmensa mayoría de los científicos (también hoy en día), es que son los datos sensoriales [*Empfindungsdaten*] lo que *inmediatamente* se nos brinda: la sensación de color azul, la sensación de frío, etc. Para el realismo crítico, lo dado en sentido auténtico son las sensaciones; la donación se enmarca en el análisis de los sentidos. Este análisis, gracias a los descubrimientos de ciencias de la naturaleza como la física, la química, la óptica, etc., nos permitirá recuperar la existencia real del mundo exterior (la botella) ahora enriquecida con la conciencia de su demostración. Lo que el hombre ingenuo da por descontado está ahora por fin demostrado gracias a la ciencia y a su elaboración de los datos inmediatos de las sensaciones.

¹² En 1916 Heidegger estaba todavía buscando un puente que pudiera acercar la tradición clásica al idealismo crítico de Kant que *incluyera*, preservándolas, estas dos corrientes: «Si el realismo crítico puede ser llevado a tener en cuenta de manera fundamental del juicio en la elaboración del problema del conocimiento y si, por otra parte, el idealismo transcendental consigue insertar de manera orgánica en su posición fundamental el principio de la determinación material de la forma, entonces estas dos “direcciones” de teoría del conocimiento que hoy son las más significativas y las más fructíferas se podrían elevar a una unidad superior» (GA 1 [HS 1916], pp. 403-404). Pocos años después encontrará esta unidad superior en la fenomenología hermenéutica pero entonces ya no se tratará de preservar la tradición aristotélica y la kantiana sino de superar a ambas hacia un horizonte más fundamental.

¹³ GA 56/57 [KNS 1919], p. 92. Unos meses después, en el curso del semestre de invierno del año 1919/20, Heidegger se libera definitivamente del realismo crítico definiéndolo como una trivial no-filosofía: «Ante todo hay que señalar la influencia todavía creciente de la trivial no-filosofía del realismo crítico [...] Es el punto de vista de un Aristóteles malinterpretado, la filosofía del sentido común [...] Es una filosofía para la que todas las preguntas se derivan o bien conducen a la cuestión de si el mundo exterior existe realmente o no, y que ofrece siempre al alarmado ciudadano nuevas pruebas científicas de que el mundo existe “de verdad”» (GA 58 [WS 1919/20], p. 21).

¿Por qué para Heidegger el realismo filosófico fracasa completamente en su intento de demostrar lo que vivimos en la experiencia pre-teorética? La paradoja en la que se ven envueltos Külpe y los demás realistas consiste en querer explicar una vivencia pre-teorética por medio de ciencias teoréticas. El científico y el filósofo, abandonando la actitud ingenua de su estar en el mundo y, elevándose a la esfera crítica de las reflexiones teoréticas, asumen estas últimas como algo puro, hechos que se encuentran de manera *inmediata* como si hubieran caído del cielo. Por esto Külpe puede asumir la ciencia matemática de la naturaleza «como un hecho [*Faktum*], pero al mismo tiempo la considera un medio para la clarificación y resolución de su problema»¹⁴. Solo gracias a este prejuicio el realismo crítico puede creer que lo que inmediatamente se da son los datos sensoriales porque, efectivamente, en el horizonte teorético estos son lo primero. Pero la clave está en darse cuenta de que el propio horizonte teorético *no* es el horizonte originario, sino una actitud derivada, fruto de la suspensión, o mejor dicho, de la eliminación del mundo pre-teorético.

Estas consideraciones llevan a la conclusión de que la actitud teorética, es decir, las ciencias empíricas, ni son un hecho puro ni son un medio capaz de comprender los fenómenos sin traicionarlos. Y peor aún, en la medida en que el realista intenta demostrar el mundo verdadero, actúa como un verdugo que quiere salvar a su víctima tras la ejecución: la actitud teorética surge, de hecho, de la esfera pre-teorética destruyéndola. Vano, entonces, es ahora cualquier intento de recuperar la vida perdida: «estos fenómenos significativos de las vivencias del mundo circundante no los puedo explicar destruyendo su carácter esencial, suprimiendo su sentido y desplegando una teoría. Explicar por medio de fragmentación equivale en este contexto a destrucción: se quiere explicar algo que ya no se tiene como tal, algo que uno no puede ni quiere reconocer como tal en su validez»¹⁵.

El mundo real, la botella, la cátedra del profesor –según el ejemplo que puso Heidegger a sus estudiantes– es lo que primariamente se me da. Yo veo *inmediatamente* este significado vivo, lo que aparece significa inmediatamente algo para mí: algo para saciar mi sed o algo sobre lo que apoyar mis apuntes. El horizonte de la donación no se constituye en primer lugar por las sensaciones sino por el significado, el cual surge *inmediatamente* en el mundo pre-teorético y solo *mediatamente* –a través de una destrucción desvitalizante– en el mundo de las ciencias teoréticas. Aquí, lo que antes –

¹⁴ GA 56/57 [KNS 1919], p. 84.

¹⁵ GA 56/57 [KNS 1919], p. 86.

según el neologismo heideggeriano– “mundeaba”, es decir, significaba en modo vivo, es ahora traducido en una mera cosa [*Ding*], en algo real, que existe. De aquí se entiende que para Heidegger el problema de la realidad ya no sea un problema originario, sino una cuestión derivada fruto de la destrucción del ámbito de la vida originaria que es lo que propiamente se trata de explicar:

Lo cósmico [*Dinghaftigkeit*] abarca una esfera totalmente originaria, que ha sido destilada a partir de lo circundante. En esta esfera se ha borrado ya el “mundear”. La cosa está simplemente ahí como tal, es decir, es real, existe. La realidad, por tanto, no es una característica propiamente circundante, sino una característica inherente a la esencia de lo cósmico, una característica específicamente teórica [...] La esfera de las cosas constituye el estrato inferior de aquello que llamamos objetividad de la naturaleza¹⁶.

Kölpe y el realismo crítico plantean una solución teórica (la realidad del mundo) con medios teóricos (las ciencias positivas) para un problema pre-teórico (la vida fáctica). El horizonte de la donación no se reduce a los datos sensoriales ni es coextensivo con el de la realidad, sino que excede todo esto inscribiéndose *en primer lugar* en la vida misma pre-teórica. ¿Pero cómo es posible comprender esta vida fáctica originaria sin reducirla a mera cosa? Heidegger ha aprendido la respuesta gracias a la fenomenología de Husserl y a su principio: «¡¡lo que resulta paradójico es que la verdadera ingenuidad se alcanza solo en la más íntima intuición filosófica [*philosophische Intuition*]!!»¹⁷.

¹⁶ GA 56/57 [KNS 1919], pp. 89-90.

¹⁷ GA 56/57 [KNS 1919], p. 92.

§ 3 La donación en la filosofía transcendental de los valores

Tratando de la donación en la filosofía transcendental de los valores nos ceñimos prevalentemente a Heinrich Rickert, fundamentalmente por dos razones: por un lado es su interpretación la que Heidegger critica cuando hace referencia a la donación en el neokantismo de Baden; por el otro, frente a Windelband, es el único que dedica expresamente un papel específico a la donación en su sistema filosófico. En la obra de Rickert, el problema de la donación es afrontado de manera directa en el tercer capítulo de la quinta sección de *El objeto del conocimiento* titulado de manera reveladora *La categoría de la donación*. Afrontar el darse de algo como un problema categorial pone de manifiesto el planteamiento esencialmente idealista-transcendental de la cuestión. Ya el reconocimiento de algo como dado es para Rickert el fruto de una operación teórica, es decir, la ordenación de un material sensible por medio de una forma intelectual.

Para comprender de la mejor forma posible las razones que llevan a Rickert a su particular interpretación de la donación, es útil y necesario detenerse en el modo en que él describe el problema del conocimiento. Que este último no sea una cuestión marginal dentro del marco filosófico rickertiano, lo testimonia el hecho de que *Der Gegenstand der Erkenntnis*, la obra que directamente afronta el tema del conocimiento, fue retocada por el autor hasta seis veces (desde el 1892 hasta el 1928), pasando de ser un pequeño ensayo de poco menos de cien páginas a ser un volumen de casi quinientas. Recuérdese, además, que en los ambientes neokantianos de la época, la *Erkenntnistheorie* se consideraba el cimiento del sistema filosófico, el *organon* que permitía afrontar todos los demás temas de interés filosófico como la historia, el arte, la ética, la religión, etc. Procederemos enumerando y describiendo brevemente los principales componentes de la teoría del conocimiento rickertiana.

a) El problema del conocimiento

a) El presupuesto del hecho del conocimiento

Este presupuesto constituye un rasgo típico de todo el neokantismo: el análisis filosófico no tiene por tarea hallar el *origen* del conocimiento, sino solo la de *justificarlo* en su pretensión de verdad, la cual, en el neokantismo de Baden, se define como *validez* [*Geltung*]. Que haya conocimiento, que el hombre conozca, es un hecho incontestable e indudable, no tanto porque este conocimiento sea una evidencia absoluta –lo que haría superflua toda justificación–, sino porque sin este presupuesto no habría ningún punto de partida para el análisis.

Estas afirmaciones son bastante intuitivas aunque, como veremos, no del todo neutras. Si el conocimiento es una relación entre un sujeto que conoce y un objeto conocido, entonces poner en duda o incluso anular uno de estos tres elementos –sujeto, objeto, conocimiento– significaría cerrar la cuestión antes de haberla abierto. Esto, por supuesto, no significa en absoluto presuponer su *realidad*: Rickert los admite solo como presupuestos necesarios *lógico-formales* del conocimiento. Lo que ellos *son* a nivel de *contenido*, habrá que discutirlo y demostrarlo, pero que *formalmente* tengan que ser presupuestos es, según Rickert, un punto infranqueable. «No es posible dudar de que haya conocimiento o de que un sujeto comprenda un objeto independiente de él. En caso contrario, [...] la teoría del conocimiento ya no tendría ningún material sobre el que poder investigar»¹.

β) Heterotesis

La ausencia de todo monismo en el ámbito gnoseológico está estrictamente relacionada con el presupuesto del hecho del conocimiento. En opinión de Rickert, la posición de una unidad sin ninguna oposición es un presupuesto dogmático que es preciso destruir porque, en la medida en que este *positum* es conocido, inmediatamente viene insertado en una inevitable relación con otro respecto de sí. Se trata de una versión moderna (kantiana) de la tesis platónica del ἕτερον, por la que conocer significa relacionar lo que *es* distinguiéndolo de lo que *no es*. Por medio del conocimiento, lo que pre-teoréticamente es posible considerar como una unidad perfecta pierde su

¹ RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 13.

encanto originario y se fragmenta en la diversidad conceptual. La misma estructura formal del conocimiento implica la imposibilidad de una unidad indivisa: sujeto y objeto nunca pueden comprenderse el uno sin el otro. Hablar de un objeto puro sin relación con el sujeto no tiene, para Rickert, ningún sentido: el objeto siempre es objeto del conocimiento, es decir, ya desde siempre objeto para un sujeto².

El error del dogmatismo precrítico podría describirse como el intento ilusorio, inevitablemente destinado al fracaso, de conocer un objeto prescindiendo de la relación con el sujeto, es decir, prescindiendo de la heterotesis. Lo que Rickert contrasta radicalmente no es tanto el realismo ingenuo de la actitud cotidiana —éste representa solo una modalidad acrítica, no filosófica, de moverse en el mundo—, sino el realismo transcendental teórico-cognoscitivo. Éste presenta como presupuesto necesario para el conocimiento la existencia *real* de un objeto transcendente e independiente de la conciencia, el cual constituiría la piedra de toque y el criterio para evaluar la veracidad de las afirmaciones que se le dirigen. El error de esta argumentación consiste en no darse cuenta de que la posición de un objeto real transcendente más allá de todo nuestro conocimiento, implica ella misma un conocimiento. Creer que podemos argumentar acerca de la transcendencia en su pureza sin transformarla inmediatamente en un contenido de conciencia es una pretensión similar a la del niño que intenta saltar más allá de su propia sombra. Donde hay conocimiento hay sujeto y objeto. Y objeto siempre es objeto de conocimiento, es decir, transcendencia en la inmanencia.

Sin embargo, para evitar generalizaciones indebidas, es necesario recordar que la supresión de la integridad del objeto propia de la heterotesis, es exclusiva del ámbito cognoscitivo [*Erkennen*]. Según Rickert, de hecho, el sujeto, la vida de conciencia, no coincide con la vida cognoscitiva: esta última está precedida por todo un ámbito pre-teórico donde el yo se limita a vivir [*Erleben*] el mundo sin conocerlo. En opinión de Rickert, esta esfera de pasividad originaria de la vida es algo respecto a lo cual la filosofía no tiene nada que decir. O mejor dicho: respecto de la cual no puede esencialmente decir nada. Si se pronunciara al respecto, transformaría inmediatamente la vida en conocimiento, objetivaría las vivencias. La unidad originaria e indivisa de sujeto y objeto estaría dividida en un polo objetivo y en una conciencia cognoscente: el

² «Si se quiere evitar toda determinación metalógica del objeto, entonces es preciso pensarlo así como se presenta: en cuanto objeto *para* el sujeto que debe conocerlo». (*Ibid.*, p. 288).

conocimiento desvitaliza todo lo que conoce, transformándolo en objeto³. Tendremos modo de ver cómo esta neta separación entre pasividad y actividad del conocimiento será rechazada por la fenomenología.

γ) Principio de la inmanencia

El principio que rige el idealismo filosófico de Rickert es el de la inmanencia: «todo ser inmediatamente *dado* es un ser en la conciencia»⁴. La realidad ya no es una transcendencia sino un contenido inmanente a la conciencia cuya cualidad es la concienciadad [*Bewußtheit*]. Rickert mismo define el punto de vista de la inmanencia, es decir, el idealismo, en los siguientes términos: «si se llaman reales solo los *objetos de representación* o los contenidos de conciencia o el ser inmediatamente dado y experimentado; si, por tanto, se apoya el punto de vista de la pura inmanencia o del positivismo, entonces esta postura se puede también llamar *idealista*, ya que “representación” equivale a “idea”»⁵. Todo aquello de lo que somos conscientes posee el carácter de la concienciadad. Ser inmanente o ser consciente son términos equivalentes: «ser inmanente no significa entonces nada más que llevar la forma de la concienciadad»⁶. Sobre la base del idealismo, hablar de una realidad transcendente es una contradicción en términos, porque reales son solo y exclusivamente los contenidos de conciencia inmanentes.

Rickert llega a este resultado por medio de una operación similar a la desarrollada por la duda cartesiana: la suspensión de todo aquello de lo que se puede dudar. Es evidente que no es indudable la tesis por la que a todos nuestros contenidos de conciencia corresponde una realidad transcendente. Por lo contrario, que nuestra conciencia posea determinados contenidos, es claramente cierto. En otras palabras: a todo *cogito* corresponde necesariamente un *cogitatum*, pero a este último no corresponde necesariamente una *res*. A diferencia de la inmanencia, cuya presencia es inmediatamente evidente, la transcendencia debe por tanto ser demostrada. En opinión

³ Esta tesis sobre la imposibilidad de captar la vida viviente en su originalidad es un rasgo común a todo el neokantismo. Piénsese, por ejemplo, en la famosa crítica de Natorp a la fenomenología husserliana (Infra § 7) o las imágenes de Lask en las que se describe lo originario como un paraíso perdido para siempre (Infra § 4). Remontando todavía más atrás, encontramos la neta separación entre filosofía y vida establecida por Fichte, uno de los autores más influyentes en todo el neokantismo de Baden hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial.

⁴ RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., 53. Cursiva nuestra.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶ *Ibid.*, p. 52.

de Rickert, ella constituye el problema fundamental de *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Más precisamente: ella constituye justamente *el objeto del conocimiento*, porque solo lo que excede nuestros contenidos de conciencia [*Bewußtsein*], es decir, lo que no es *Bewußt-Sein*, puede propiamente definirse un objeto [*Gegenstand*], o sea, algo que se contrapone [*Gegen-stehen*] al sujeto y que, en último término, es independiente de él.

δ) Conocer es juzgar

Otra de las tesis fundamentales del idealismo de Rickert, común a todos los neokantianos, es la *identidad entre conocer y juzgar*. El simple representar [*Vorstellen*] no implica conocimiento, porque en él el sujeto no desarrolla ninguna actividad sino que, por el contrario, es completamente pasivo y se limita a reproducir, a copiar [*abbilden*] lo que se le presenta. En esta circunstancia, la conciencia se puede pensar como una película fotosensible en la que se imprimen unas imágenes [*Abbilden*], en la que el material pre-teorético se recoge en representaciones [*Vorstellungen*].

Si el representar fuera conocimiento, entonces volveríamos a concebir este último como una simple reproducción de una realidad en sí, extra-consciente, a la que se le asignaría un papel protagonista, no solo por el privilegio que corresponde al original frente a las copias, sino también porque llevaría a cabo la función de *discrimen* entre lo que es verdad y lo que es falso, constituyendo el punto fijo al que la representación tiene que adecuarse (*veritas est adaequatio*). Kant mismo, a pesar de su idealismo, no consiguió liberarse completamente de este lastre: siguiendo a Descartes y a Leibniz, continuó fundando el conocimiento sobre la representación, con la inevitable consecuencia de no poder prescindir de la cosa en sí.

Según Rickert, es necesario superar este idealismo de las representaciones [*Vorstellungsidealismus*] si se quiere acceder plenamente a la esfera del conocimiento, es decir si se quiere pasar de la simple *conciencia de*, pasiva y reproductiva, al *conocimiento*, activo y “productivo”. La conciencia representativa, de hecho, es la que se limita a proporcionar el contenido [*Inhalt*] del conocimiento. Ahora bien, según el principio de la heterotesis, en el ámbito cognoscitivo no tiene sentido hablar de un contenido sin una forma. En consecuencia, pensar en un conocimiento puramente representativo es una abstracción que no da cuenta de forma adecuada de la dinámica real del proceso cognoscitivo: «nosotros no podemos en absoluto hablar del contenido a título de puro contenido en general [...]. El puro contenido o *contenido del contenido* es

lógicamente indiferente e indecible»⁷. Lo que distingue el conocimiento es la actividad judicativa que el sujeto opera respecto del contenido, asignándole una forma. El conocimiento no es entonces representación, copia [*Abbildung*], sino juicio: transformación y selección [*Umbildung*] de una forma para un contenido.

Según Rickert, cuando yo percibo [*Ich wahrnehme*] una casa roja, no estoy simplemente representando lo que veo desde mi ventana, sino que estoy juzgando, es decir, atribuyendo formas a unos contenidos representativos. El ser *rojo* de la casa no es un contenido de mi intuición sensible, así como no lo es el *ser* de la casa roja. Las cualidades, así como el *ser* y la *realidad*, son por lo tanto formas que, para Rickert, el sujeto atribuye al contenido representativo en virtud de un juicio. El simple percibir no es por tanto simplemente percibir sino ya juzgar: «Lo “percibido” [*das „Wahrgenommene“*] –si le corresponde en general un sentido lógico como conocimiento– es, como sabemos, ya desde siempre lo tomado como *verdadero* [*das für wahr Genommene*]»⁸.

ε) El idealismo transcendental

Por medio de la interpretación del conocer como juzgar, Rickert ha rescatado el polo subjetivo del conocimiento de la pasividad del representar. Sin embargo, ahora surge espontánea una pregunta: ¿qué es del polo objetivo? No puede coincidir con el contenido porque éste es puramente inmanente, es decir, completamente dependiente de la conciencia. Además si, como hemos visto, la única realidad es la de los contenidos de conciencia y el *ser* identifica solo un problema formal, podría parecer que la elección de una forma u otra dependiera completamente del sujeto. En otras palabras: no habría nada de transcendente al que el yo pudiera remitirse para establecer la objetividad de su juicio. El punto de vista de la inmanencia, queriendo deshacerse del dogmatismo realista, terminaría transformándose en una condena de signo contrario: un idealismo inmanentista absoluto.

⁷ *Ibid.*, p. 145.

⁸ *Ibid.*, p. 378. A este respecto es emblemático el siguiente pasaje del artículo “Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik”: «La “percepción” de que algo es, y por tanto el conocimiento que se limita a constatar un hecho, contiene más que una simple percepción. Mejor: en esta “percepción” volvemos a encontrar el mismo problema presente en la “experiencia” y en todo conocimiento» (RICKERT, H., “Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik”, *op. cit.*, p. 179).

No pudiendo asignar la transcendencia –es decir, el momento de objetividad– al ser, Rickert se beneficia del descubrimiento lotziano de la esfera del valor [*Wert*] alternativa a la esfera del ser [*Sein*]. El idealismo de Rickert se estructura entonces como una mezcla de inmanencia y de transcendencia: toda la realidad se reduce a la inmanencia, coincidiendo por lo tanto con los contenidos de conciencia representacionales, mientras que a la transcendencia le corresponderá la esfera de la irrealidad, pero del tipo particular del valor. Esta transcendencia coincide con el polo objetivo del conocimiento: lo que confiere objetividad al juicio siendo independiente del sujeto.

Es fundamental notar que cuando Rickert habla de valor transcendente no se está refiriendo a un *bien real* que *es* [*das ist*] –lo que significaría volver a un realismo transcendental–, sino al momento identificativo lógico-formal del sentido, que *vale* [*das gilt*] sin ser. Yo conozco que “la casa es roja”, no porque el *ser rojo* sea una propiedad física de la casa. Si así fuera, ése se quemaría con ésta en el caso de un incendio. Por otra parte, tampoco es una propiedad psíquica porque el *ser rojo* permanece invariado a pesar de las modificaciones de mis actos psíquicos que a él se refieren (recuerdo de la casa roja, percepción, etc.). La única conclusión posible es, para Rickert, que el sentido de mi juicio “la casa es roja” no sea un ente existente, sino algo que vale. «*Nosotros por tanto conocemos algo real en la medida en que reconocemos algo irreal*»⁹. En el ámbito cognoscitivo no es el ser el que fundamenta el valor (léase: el sentido), sino que éste fundamenta aquel.

El sentido de mi juicio, interpretado como *Wert* transcendente, es algo que no depende de mí. Al contrario: se me impone como algo frente al cual debo [*Sollen*] tomar posición juzgando. El sentido del acto de juicio, que según Rickert es el objeto de estudio de la lógica subjetiva o psicología transcendental (equivalente a la noética pura de Husserl), es una afirmación o una negación de un valor transcendente. La conjunción disyuntiva “o” confirma lo que hemos dicho antes acerca del juicio como elección [*Umbildung*], frente a la representación como copia [*Abbildung*]: juzgar no es un simple contemplar desinteresado, sino un comprometerse tomando posición, respondiendo –afirmando o negando– al *Wert* transcendente, que se me impone como *Sollen* transcendente respecto al cual *debo* decidirme. «El sentido del *mismo acto de juicio* en cuanto afirmación o negación, debe equipararse al tomar posición respecto de un valor o

⁹ RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 223.

de un desvalor»¹⁰. La afirmación será por lo tanto la aprobación de un valor y la negación el rechazo de un desvalor. En este caso el juicio será verdadero. La afirmación de un desvalor y el rechazo de un valor constituyen, al contrario, el sentido subjetivo de un juicio falso.

ζ) *El sentimiento de evidencia*

Preguntémonos ahora: si el sentido objetivo del juicio, es decir, el objeto del conocimiento, es un *Wert* transcendente, independiente del sujeto, ¿cómo es posible que resulte determinante para el acto judicativo, es decir, para la conexión entre forma y contenido inmanente? ¿No nos encontramos aquí otra vez delante de un abismo infranqueable entre transcendencia e inmanencia? Si así fuera, no podría, en realidad, tener conocimiento del valor transcendente, es decir, de lo que atribuye objetividad a mi juicio (objeto del conocimiento). Rickert es claro a este respecto: «si se afirma que el objeto del conocimiento tiene que ser determinado en su pureza solo como una estructura en la que el contenido “está” en la forma, entonces todavía no se alcanza, por decirlo en pocas palabras, ningún objeto [*Gegenstand*], sino, como mucho, solo una “posición” [*einen „Stand“*] que habría que tratar como un simple *fragmento* del objeto del conocimiento»¹¹. Para solucionar este *impasse* propio de la vía objetiva del conocimiento (lógica objetiva), Rickert introduce lo que ya anteriormente hemos descrito como un *index* de la transcendencia en la inmanencia: la *certeza*. Es aquí, de hecho, donde el sujeto que conoce encuentra, reflejado en la inmanencia, el valor transcendente que afirma. La evidencia, o certeza, es un sentimiento psíquico (inmanente) que remite más allá, hacia la transcendencia.

El sentimiento de evidencia confiere necesidad a mi juicio. Sin embargo, no hay que leer esta necesidad como una necesidad causal o una constricción psíquica [*Müssen*], sino como una necesidad de carácter lógico [*Sollen*], es decir, como lo que fundamenta lógicamente el juicio desde el punto de vista subjetivo. En Rickert, por tanto, el objeto del conocimiento asume dos nombres diferentes según se analice desde un punto de vista objetivo (equivalente a la lógica pura o a la noemática pura husserliana) o desde el punto de vista subjetivo. En otras palabras: si nos limitamos al

¹⁰ *Ibid.*, p. 189.

¹¹ *Ibid.*, pp. 293-294. El juego de palabras alemán entre *Gegenstand* y el simple *Stand* es imposible de traducir: el término español *objeto* no expresa, de hecho, la idea de contra-posición presente en el alemán *Gegen-Stand*.

simple análisis del sentido del contenido del juicio, el objeto (del conocimiento) será definido, desde el punto de vista transcendental, como *Wert*. Si, por otra parte, analizamos el sentido del acto de juicio, es decir, la relación entre el acto psíquico del juicio y lo que éste significa, entonces el objeto del conocimiento será definido como *Sollen*. «El valor [*Wert*] independiente del acto de determinación y que vale eternamente, se transforma en un deber [*Sollen*] cuando se refiere a un sujeto y a su valoración»¹².

¿Qué significa que el objeto del conocimiento es un *Sollen* o un *Wert* transcendente? Para responder, recuérdese que estamos tratando del problema del sentido del conocimiento. El de Rickert es un análisis dirigido al estudio de la forma del conocimiento. Ahora bien, desde el punto de vista lógico-formal, el objeto del conocimiento se presenta al sujeto como algo que exige ser reconocido (vía subjetiva), y esta exigencia se traduce psíquicamente en el sentimiento de evidencia. Por otra parte, prescindiendo de la relación con el sujeto (vía objetiva), el sentido del objeto del conocimiento se presenta como algo que vale intemporalmente.

b) La donación como categoría

Como dicho anteriormente, en la obra de Rickert el problema de la donación se desarrolla en un ámbito determinado: asume un papel preponderante a lo largo de todo el quinto y último capítulo de *Der Gegenstand der Erkenntnis* y es objeto de un análisis directo en su segundo párrafo titulado justamente *La categoría de la donación* [*Die Kategorie der Gegebenheit*]. Sin embargo, antes de llegar a este capítulo conclusivo, en varias ocasiones Rickert alude a la cuestión, unas veces directamente, otras de forma más implícita. Para una mejor comprensión del problema es por tanto útil ofrecer un cuadro completo, recorriendo los pasos que llevan a su formación definitiva.

a) La donación de lo real como contenido de conciencia

«El término mejor para indicar la immediatez y la donación [*Gegebenheit*] de lo real es el de *contenido de conciencia* [*Bewußtseinhalt*]»¹³. Esta afirmación es perfectamente coherente con el principio de la inmanencia descrito anteriormente. En

¹² *Ibid.*, p. 205.

¹³ *Ibid.*, p. 111. Cursiva nuestra.

antítesis a la actitud cotidiana o a la actitud propia de las ciencias empíricas, en las que lo que se *da* es considerado evidente, inmediato, pero esencialmente exterior e independiente del sujeto, en la perspectiva del idealismo rickertiano, es un contenido de conciencia. Si algo está dado, lo es *en* la conciencia. Se puede por tanto hablar de datos de la realidad o de datos reales en la medida en que se abandona el punto de vista del realismo teórico-cognoscitivo: la realidad –y con ella todos los datos– no es transcendente, sino inmanente a la conciencia.

Para Rickert es fundamental no confundir estas afirmaciones idealistas-transcendentales, con las de la metafísica espiritualista o del psicologismo de Schopenhauer o de Berkeley. Decir que los datos son inmanentes a la conciencia, no equivale a decir que los datos son inmanentes a *mi* conciencia. El adjetivo posesivo *mi* implica la reducción de la conciencia general cognoscente a una psique individual, con el peligro de reintroducir en el ámbito transcendental conceptos metafísicos como el de alma o conceptos empíricos como el de psique. Al contrario, a la *donación* corresponde para Rickert un nivel diferente, donde todavía no hay ninguna distinción entre el estrato físico y el estrato psíquico del mundo, y donde lo *dado* no tiene ninguna connotación individual. No hay que confundir, como hizo Descartes con su *sum cogitans*, la conciencia con la psique. Aquella, según Rickert, representa una transcendencia (no real, sino formal) contrapuesta a la inmanencia de los datos. La conciencia es lógicamente necesaria en el mismo momento en que se habla de inmanencia: ésta no tendría sentido sin algo *respecto de lo que* ser inmanente. Si este algo fuera a su vez una inmanencia, el regreso al infinito sería inevitable. Por lo tanto, es lógicamente necesario que la conciencia sea una transcendencia última¹⁴.

Estas consideraciones acerca de la transcendencia de la conciencia y de la donación como ámbito de los contenidos de conciencia, dejan vislumbrar un punto muy problemático de la filosofía rickertiana. Si los *datos* definen la inmanencia, la transcendencia será descrita, en contraposición, como *no dada*: «al comienzo de la teoría del conocimiento, no se puede decir nada acerca de la transcendencia porque ella es lo *no dado* [*das Nicht-Gegebene*], lo que es independiente de la conciencia general, lo opuesto a la experiencia. En una palabra: lo transcendente»¹⁵. Para quien permanece

¹⁴ «Siguiendo la serie, si la recorrimos de modo coherente hasta el final, llegamos a un sujeto que no puede ser ni una realidad psicofísica, ni psíquica» (*Ibid.*, p. 45). Respecto de este sujeto último, Rickert afirma no querer utilizar la fórmula *yo puro* porque ésta recuerda a Fichte y tiene, por lo tanto, una connotación en último término metafísica (Cfr. *Ibid.*, p. 324).

¹⁵ *Ibid.*, p. 62.

fiel al punto de vista de la inmanencia, sin referirse nunca a algo trascendente, estas afirmaciones no constituyen ningún problema. Pero, para quien, como Rickert, asigna en su teoría del conocimiento un papel fundamental a la transcendencia, el asunto se complica.

β) Lo no-dado como norma de lo dado

Antes hemos visto cómo en Rickert la objetividad del juicio está determinada por el objeto del conocimiento, es decir por el *Wert/Sollen* trascendente. Si a este último ahora le añadimos el atributo de *no-dado*, obtendremos la conclusión de que la norma de la verdad del juicio, es algo no-dado. Dicho con otras palabras (y modificando ligeramente los términos utilizados por Rickert, pero sin corromper su sentido): nosotros conocemos algo *dado* solo porque reconocemos algo *no-dado*. Intentamos ahora comprender esta afirmación.

En primer lugar es necesario aclarar cómo es posible que algo independiente y que trasciende la conciencia sirva como criterio para la objetividad de los contenidos de conciencia. ¿Cómo es posible que la transcendencia no se transforme inmediatamente en algo dado, es decir, en un contenido de conciencia, cuando nos dirigimos a ella asumiéndola como norma? Según Rickert, la respuesta a esta pregunta se obtiene apelando al juicio. Éste constituiría, de hecho, el único camino para responder a la exigencia de una transcendencia como norma de la objetividad, evitando de esta forma el idealismo subjetivista absoluto. Además, solo el juicio permite evitar que una independencia radical de la conciencia termine por replantear un transcendentalismo realista y dogmático. He aquí el camino para la solución: «no pudiéndose encontrar un objeto del conocimiento independiente de la *conciencia*, queda sin embargo la posibilidad de descubrir un objeto del conocimiento que podemos presentar como independiente del *saber*»¹⁶.

Estas afirmaciones marcan el límite del punto de vista de la inmanencia en el marco cognoscitivo. La inmanencia, de hecho, está limitada a la conciencia general representante que, sin embargo, no es todavía una conciencia cognoscente: en ella el sujeto es todavía pasivo, no juzgante. El paso de la conciencia al conocimiento coincide con el paso de la representación al juicio, de la inmanencia a la transcendencia, de lo

¹⁶ *Ibid.*, p. 152.

dado a lo no-dado. Esto ayuda a comprender por qué, según Rickert, la forma última del sujeto cognoscente no es la conciencia general de tipo kantiano, es decir, representante, sino una conciencia general juzgante: «*el último elemento* en la serie del sujeto no puede ser una conciencia general representante [*vorstellendes*] sino solo una *conciencia general juzgante* [*urteilendes Bewußtsein überhaupt*]»¹⁷.

Lo que acabamos de decir tiene unas consecuencias interesantes en el problema de la *Gegebenheit*. Por un lado, lo que está *dado*, lo que se inscribe en el marco de la *donación*, está limitado necesariamente al campo de la inmanencia, es decir, al campo de la realidad. Por el otro, sabemos que este último no constituye la totalidad del mundo: más allá de la realidad *que es*, se encuentra la esfera de los valores trascendentes *que valen*. «El “mundo” en su totalidad es mucho “más grande” que la “realidad” [*Wirklichkeit*] [...]. Lo que vale [*das Geltende*] necesita tanta consideración como lo que es [*das Seiende*]. La comprensión del *mundo* no coincide con la ontología»¹⁸. Inicialmente es posible definir lo trascendente como lo *no-dado*, subrayando de esta forma su diferencia radical frente a la esfera del ser. Sin embargo, no tendría sentido plantear una transcendencia radical, es decir, una *no-donación* absoluta del valor. Las dos orillas de inmanencia y transcendencia resultarían completamente incommunicables y esta segunda se transformaría en un presupuesto dogmático. Por esta razón es necesario precisar que en Rickert la *no-donación* se refiere al conocimiento, es decir, a la conciencia juzgante, no a la conciencia. En otros términos: la transcendencia está *dada* a la conciencia pero *no-dada* al conocimiento. Se entrevé, por tanto, que el problema de la *donación* es en Rickert un problema esencialmente cognoscitivo. Por esta razón se define la transcendencia, que en último término no puede ser conocida¹⁹, como lo *no-dado*.

Podríamos resumir todo esto con la siguiente fórmula: lo que es conocido está dado, lo que no es conocido no está dado. Esto no significa que lo que no está dado no se encuentre en la conciencia, sino que de ello simplemente no sabemos nada. Que el *Sollen* trascendente sea un ingrediente de la conciencia es algo que Rickert afirma explícitamente: «el objeto del conocimiento que nosotros buscamos es, según su concepto, un *Sollen* que –como todo lo que tratamos científicamente– se encuentra en

¹⁷ *Ibid.*, p. 326.

¹⁸ *Ibid.*, p. 353.

¹⁹ *Ibid.*, p. 223. «El *Sollen* [...] no se puede decir *conocido* [*gewußt*], sino solo *consciente* [*bewußt*]».

el mundo de la conciencia»²⁰. Podríamos preguntarnos de qué forma este *Sollen* está en la conciencia sin ser conocido. La respuesta a esta pregunta nos obliga a dirigirnos a aquellos contenidos de conciencia que, en el interior del yo, no representan ningún momento cognoscitivo, como, por ejemplo, los sentimientos. Ahora bien, como sabemos, Rickert define el *sentimiento* de evidencia como el *index* inmanente (es decir consciente) de la transcendencia (es decir de lo no-dado). Otro término que Rickert utiliza para describir la presencia del *Sollen* en la conciencia es el de pretensión [*Forderung*]. Sin embargo, a nuestro parecer, el término más significativo para nuestro análisis es el de sustracción, de retiro [*Aufgegebene*]: «para los idealistas transcendentales, el objeto del conocimiento no está ni “dado” [*gegeben*] en la inmanencia, ni “dado” en la transcendencia, sino “sustraído” [*aufgegeben*] de ellas»²¹.

Que Rickert interprete la *donación* como un problema exquisitamente cognoscitivo, resulta evidente en el momento mismo en que la define como *categoría*, es decir, como una forma que, revistiendo un contenido puramente representativo, transforma este último de simplemente consciente a conocido:

nada más definir un contenido como hecho o como dato, ya lo he *conocido* como hecho o como dato. Es decir, ya ha recibido una forma. Esta forma de la pura facticidad o “donación” [*Gegebenheit*] es por tanto un problema teórico-cognoscitivo, exactamente como para cualquier otra forma de conocimiento. Se trata del más elemental y al mismo tiempo del más ineluctable de todos los problemas formales ya que todo conocimiento de la realidad lo contiene²².

γ) El significado de categoría

«La expresión griega [*categoría*] significa, como en origen, la forma de la “proposición” o de la “predicación”, por medio de la cual el sujeto cognoscente se apodera del objeto»²³. Esta afirmación de Rickert es una clara referencia a la teoría aristotélica según la cual las categorías son los géneros supremos de las predicaciones que conciernen a los objetos. La categoría es entonces una función lógica con la que el sujeto se dirige al objeto para conocerlo. Lo que, como neokantiano, Rickert rechaza, es la idea de que el objeto sería originariamente algo transcendente, metalógico, que, para ser conocido, tiene que ser aferrado por medio de las categorías y, junto con ellas, reconducido a la esfera de la conciencia como una presa. «“Apoderarse” no significa,

²⁰ *Ibid.*, p. 240.

²¹ *Ibid.*, p. 365.

²² *Ibid.*, p. 147.

²³ *Ibid.*, p. 371.

sin embargo, la pura introducción de un objeto metalógico, existente de por sí, en el interior de la esfera lógica del sujeto cognoscente, sino que hay que entenderlo en el sentido de que el sujeto “produce” el objeto como objeto real solo por medio de la unión afirmante del contenido con la forma de la realidad que a éste le corresponde sobre la base de la norma»²⁴.

Esta última cita permite captar tanto los puntos de contacto como las diferencias respecto de Kant. La cercanía con el filósofo de Königsberg es evidente en la aceptación de la revolución copernicana, es decir, de la resolución de la ontología en la lógica y, entonces, de la dependencia transcendental del objeto respecto del sujeto. Sin embargo, hay dos términos que dejan vislumbrar el paso original de Rickert: “afirmante” [*bejahende*] y “norma” [*die Norm*]. Estos denotan el tratamiento propio, no solo del idealismo transcendental rickertiano, sino también de la filosofía de los valores en general. Por decirlo con una imagen, se trata de leer a Kant con los ojos de Fichte, es decir, de añadir una aprioridad normativa como cimiento de la *Erkenntnistheorie* –más allá y como fundamento de la legalidad lógica transcendental–. Afirmar que las formas lógicas –y entre ellas las categorías– dependen en último término de una norma, significa fundamentar el problema teórico sobre una base práctica. De aquí procede inevitablemente lo que ya hemos dicho antes acerca del sujeto cognoscente: éste no puede limitarse a representar, sino que tiene que tomar posición juzgando, afirmativa o negativamente, frente a una norma que se le impone.

El añadido del *Sollen* enriquece y complica el escenario de la teoría del conocimiento, terminando por asignar un nuevo papel a las categorías, diferente del kantiano. En primer lugar tenemos 1) la *forma transcendental* del juicio, es decir, lo que determina la relación entre los conceptos (significados) representados²⁵. Ésta, según la perspectiva del realismo empírico, sería una simple reproducción de la 2) *forma del objeto real*, la cual se encuentra en unión real con el elemento material del objeto. Rickert, al contrario, en lugar de considerar el juicio como una copia de la realidad [*Abbildstheorie*], no solo considera ésta un fruto de aquel, sino que afirma que la recíproca adhesión de forma y contenido en el juicio está garantizada y finalmente determinada por una norma transcendente, por la 3) *forma del Sollen*: «la norma es la forma del *Sollen* o del objeto transcendente irreal que se contrapone al sujeto a título de

²⁴ *Ibid.*, p. 372.

²⁵ Por decirlo con Kant: «En todo juicio se puede denominar materia lógica (del juicio) a los conceptos dados, y forma del juicio a la relación de tales conceptos (por medio de la cópula)». (KrV, A 266 B 322).

recíproca adhesión de forma y contenido»²⁶. Sabemos además que esta norma, si se desvincula de la relación con el sujeto y por tanto con el juicio, asume las características de un valor [*Wert*] transcendente que Rickert define como 4) *forma de la lógica objetiva*.

Puesto que el corazón del problema teórico-cognoscitivo está determinado por el *conocimiento* del objeto, más que por el *objeto* del conocimiento, Rickert añade una quinta y última forma, la cual tendría el oficio de mediación entre la norma transcendente y el objeto en cuanto recíproca adhesión de forma y contenido. La llama 5) *categoría*. Ella expresa la esencia de la lógica subjetiva (psicología transcendental), es decir, expresa la forma (el sentido) del *acto* de juicio. Este último es el puente entre la dimensión transcendente de la norma y la esfera de inmanencia de los contenidos de conciencia. Solo gracias a la categoría el yo puede, conformemente al *Sollen*, atribuir una forma transcendental al contenido representativo. El acto de juicio es el reconocimiento [*Anerkennung*], afirmante [*bejahende*] o negante [*verneinende*], de la recíproca adhesión de forma y contenido sobre la base del *Sollen*. La categoría, a título de forma del acto de juicio, es el momento que confiere objetividad a la forma, representa el significado lógico de la forma [*die logische Bedeutung der Form*]. Ella «todavía no es forma en la esfera del ente o de lo real, pero ya no es pura norma en cuanto recíproca adhesión, sino que representa lo que fundamenta al ente conformemente al *Sollen*. En cierto sentido, entonces, constituye el *paso del Sollen al ente* [*Uebergang vom Sollen zum Seienden*], de la forma al objeto finito constituido de forma y contenido, en la medida en que al contenido adjunta la forma que, sobre la base del *Sollen*, le corresponde»²⁷.

La categoría ejerce en Rickert un papel intermedio totalmente ausente en Kant, ya que en éste falta por completo una norma transcendente. Sin embargo, si quisiéramos preguntarnos cuál es, en la *Crítica de la razón pura*, la forma última que confiere objetividad al conocimiento, tendríamos que dirigirnos a la sección de la *Analítica* dedicada a la deducción transcendental. Ésta, de hecho, tiene la tarea fundamental de resolver el siguiente problema: «cómo pueden tener *validez objetiva* [*objektive Gültigkeit*] las condiciones subjetivas del pensar, es decir, cómo pueden éstas proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos»²⁸. La

²⁶ RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., pp. 372-373.

²⁷ *Ibid.*, p. 371.

²⁸ KrV, B 122 A 89/90.

respuesta de Kant marca la profunda diferencia con el planteamiento rickertiano: «es solo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva [*objektive Gültigkeit*] de tales representaciones»²⁹. Es sabido que en Kant la unidad de la conciencia está fundada en último término sobre la forma de la apercepción *yo pienso*. Por esto, en el texto de la primera edición de la *Crítica*, el filósofo afirma: «Esta proposición [*yo pienso*] es la forma de la apercepción inherente y *previa* a cada experiencia»³⁰. Las formas de la intuición y las del intelecto unifican, formándolo, el material múltiple proporcionado por la sensación. Ellas constituyen y ordenan desde el punto de vista formal cualquier experiencia posible, la cual «es lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos a priori»³¹. Sin embargo, la operación de ordenamiento del material desarrollada por los conceptos (categorías, espacio y tiempo) está finalmente fundamentada sobre la forma de la apercepción. En Kant, entonces, las categorías no son una vía mediana entre una norma transcendente y la esfera inmanente de los entes. Si, de todas formas, quisiéramos hablar de intermediación, haría falta plantearla entre la actividad del pensamiento del yo (*yo pienso*) y el material sensible. Sin embargo, es evidente que lo que en Kant no está presente, es una dimensión de transcendencia como fuente de objetividad para el conocimiento.

El hecho de que la objetividad del conocimiento esté determinada por la experiencia posible (o por la experiencia en general), obliga a Kant a plantear una divergencia fundamental entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia: los primeros, a diferencia de los segundos, son de hecho inevitablemente subjetivos. Lo que implica que a ellos no se les refiere ninguna categoría³². El juicio de percepción “el cuaderno es azul” es una simple conexión, en mi conciencia, de dos sensaciones. Una conexión que no implica ninguna universalidad. Según Rickert, al contrario, no subsiste la diferencia entre estos dos tipos de juicios, puesto que ya la simple percepción implica la presuposición de la norma transcendente y, en consecuencia, de la aplicación de las

²⁹ KrV, B 137.

³⁰ KrV, A 354. Cursiva nuestra.

³¹ KrV, B 195, A156.

³² «Los juicios empíricos, en cuanto tienen validez objetiva, son juicios de experiencia; pero aquellos que solamente son válidos de un modo subjetivo, los llamo yo puramente juicios de percepción. Los últimos no necesitan de concepto alguno puro del entendimiento, sino solo del enlace de la observación en un sujeto pensante. Pero los primeros exigen siempre, sobre las representaciones de la intuición sensible, aun, de un modo especial, *conceptos originariamente formados en el entendimiento*, los cuales hacen precisamente que el juicio de la experiencia tenga *valor objetivo*». (KANT, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 18, IV, p. 298).

categorías al contenido representativo. Para Rickert el término experiencia [*Erfahrung*] se extiende abrazando toda actividad del yo, todo acto subjetivo, incluidas las simples percepciones y sensaciones: «Nosotros no queremos plantear *aquí* ninguna diferencia entre percepción y experiencia»³³. Donde hay experiencia hay pensamiento y donde hay pensamiento hay actividad categorial.

δ) La categoría de la donación

Llegamos por fin al núcleo de la cuestión. La descripción de la categoría de la donación emerge ahora como una necesaria consecuencia del idealismo transcendental rickertiano y de sus pilares fundamentales presentados en las páginas anteriores. El quinto y último capítulo de *Der Gegenstand der Erkenntnis*, ya no es, como los primeros cuatro, una descripción del idealismo, sino una comparación entre éste y el realismo empírico, es decir, la actitud teórico-cognoscitiva típica de las ciencias empíricas. El objetivo de Rickert es demostrar que su planteamiento filosófico no entra en contradicción con las ciencias positivas. Al contrario: constituye su fundamento gnoseológico, lo que permite a las afirmaciones de la física, de la biología, de la química, pero también de la historia y de las así llamadas ciencias del espíritu, ver demostrada su objetividad.

En opinión de Rickert, la categoría de la donación constituye la categoría fundamental y primigenia: el punto cero de la relación cognoscitiva entre el sujeto y la realidad. Las mismas ciencias empíricas, para empezar la operación de verificación experimental de sus hipótesis, necesitan la recopilación de *datos*, podríamos decir de *hechos*, sobre los cuales empezará sucesivamente el trabajo de reelaboración y de conformación de las teorías. Según las ciencias, este nivel inmediato de conocimiento no implica ninguna *con-formación* por parte del sujeto: el dato, como dice la propia palabra, está simplemente “dado”, es decir, recibido. El yo se limita a tomar nota de él. Su trabajo, su *actividad*, empieza solo *post factum*.

Rickert comparte la tesis según la cual el dato tiene en sí un elemento últimamente no deducible, pero refuta la tesis de la absoluta pasividad del yo respecto de él o, mejor dicho, la tesis que afirma que el ser-dado del dato (es decir la *donación* en cuanto forma de lo dado) no depende del yo. En su opinión, las ciencias empíricas se

³³ RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 383.

limitan a atestiguar el simple contenido del dato que, efectivamente, es algo por completo independiente de la actividad subjetiva. Que se dé un cuaderno rojo o amarillo, un lápiz o un hombre es «desde cualquier punto de vista no deducible o, podríamos incluso decir, *irracional*, porque todo “pensar” encuentra su límite en los contenidos determinados»³⁴. Sin embargo, si nos trasladamos al análisis de la forma, descubrimos que ya en este nivel básico de la investigación, encontramos una primera categoría, una primera *conformación* subjetiva del contenido. Se trata propiamente de la categoría de la *donación* que Rickert define también como *forma del estar contenido* [*Form der Inhaltlichkeit*]³⁵, es decir, la propiedad de ser un contenido de conciencia. Por decirlo con una fórmula: *qué* [*Was*] se dé no depende del sujeto. *Que* [*Dass*] se dé, en cambio, depende de él aunque naturalmente no en términos causales, sino a nivel del significado. Para que el contenido del dato tenga sentido, necesita de una forma. La forma originaria con la que se reviste el material irracional es la *donación*, el simple *ser-dado*.

Volvamos un instante a Kant para resaltar nuevamente la diferencia entre el idealismo del filósofo de Königsberg y el de Rickert. En la *Crítica de la razón pura* no se trata directamente del problema de la donación. Sin embargo, en las famosas páginas de la *Dialéctica transcendental* dedicadas a la refutación del argumento ontológico, es posible hallar unas indicaciones al respecto. Para Kant, como es sabido, el ser no es un predicado real. Esto implica que la efectiva existencia (léase: el darse efectivo) de un objeto cualquiera, es una determinación posible solo a posteriori. Que un triángulo tenga tres ángulos es una necesidad lógica indudable, pero que *haya/se dé* [*es gibt*] un triángulo es una pura posibilidad cuya efectividad es posible anotar *solo* empíricamente. Los juicios existenciales son, por lo tanto, juicios sintéticos a posteriori. Traduciendo esto en una terminología más adecuada para nuestro tema, podríamos decir que en la determinación del darse de un objeto, el sujeto es puramente pasivo, intuitivo. En él no está implicada ninguna actividad intelectual (categorial): «en los objetos sensibles ello [la atribución de la existencia] sucede por medio de la conexión con alguna de *nuestras percepciones, de acuerdo con las leyes empíricas* [...]. Nuestra conciencia de toda existencia (sea inmediata, en virtud de la *percepción*, sea mediante inferencias que enlacen algo con la *percepción*) pertenece *por entero* a la unidad de la *experiencia*»³⁶.

³⁴ *Ibid.*, p. 377.

³⁵ *Ibid.*, p. 378.

³⁶ KrV, A 601, B 629. *Cursiva nuestra*.

Rickert coincide con Kant en la tesis según la cual el ser no es un predicado real, sino una forma que puede revestir un contenido representativo. Sin embargo, esto no implica necesariamente que la afirmación del ser individual de algo, es decir de su ser *dado*, sea un juicio sintético a posteriori. Al contrario, para Rickert la afirmación del simple *ser-ahí* [*es gibt*] de algo es un juicio sintético *a priori* y, por tanto, implica una actividad categorial transcendental: la aplicación de la categoría de donación al material representado. Kant asignaría a la intuición sensible lo que pertenece a la lógica. Solo de esta forma puede interpretar la consideración de un dato como un juicio sintético a posteriori, y además establecer la diferencia señalada más arriba entre la subjetividad de los juicios de percepción y la objetividad de los juicios empíricos. Entre otras cosas, para el estatuto del dato esto implica el peligro de su reducción a los *data* sensoriales de corte empirista.

Entre Kant y Rickert se juega la alternativa estricta entre un *dato* como simple certificación *sensible* y un *dato* como producto categorial o, podríamos decir, entre un *dato* circunscrito a la *sensibilidad* de la intuición y un *dato* inscrito en la *categorialidad* del intelecto. Esta alternativa será superada por la fenomenología husserliana y precisamente por la *intuición categorial* que, por un lado, restablece –contra los neokantianos– el derecho de la estética pero, por otro –contra Kant–, no la reduce solo a la sensibilidad, sino que la amplía a toda la esfera lógica. No se trata, entonces, de suprimir el momento intuitivo-perceptivo en favor de la absolutización del momento categorial, sino de ampliar éste a aquel: «Las funciones categoriales (lógicas) desempeñan sin duda un gran papel en el pensamiento de Kant; pero éste no llega a hacer la fundamental ampliación de los conceptos de percepción e intuición a la esfera categorial»³⁷.

Volviendo a Rickert, nos permitimos citar un pasaje bastante largo pero en nuestra opinión fundamental para comprender plenamente su diferencia con Kant:

nosotros intentamos indicar que ya en los juicios de percepción de Kant, o en las “síntesis a posteriori”, se encuentra el mismo problema presente en los juicios de experiencia de Kant, o en las “síntesis a priori”. Con la presentación del factor transcendente vamos, por decirlo de alguna forma, más hasta el fondo de lo que hizo Kant. Nosotros buscamos hasta en los últimos *fundamentos de la experiencia* de todas las ciencias, la necesidad transcendente que se refiere a toda experiencia. Ya no hay para nosotros un *puro* juzgar a posteriori³⁸.

³⁷ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, Band 2, Teil II, Tübingen, Max Niemeyer, 1968, VI, § 66, p. 202.

³⁸ RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 384.

Es importante subrayar que para Rickert la categoría de donación no coincide perfectamente con la categoría del ser; mientras esta última representa la forma del ser-dado *en general*, la donación es una forma del dato *individual*. Por esto afirma: «podríamos incluso indicarla como categoría de *este ser* [*Kategorie des Diesseins*]»³⁹. En segundo lugar, el puro *dato* es para Rickert una abstracción, es decir, el fruto de la desvinculación de un hecho de su contexto mundano y de la realidad en la que está insertado. Tanto en la actitud cotidiana, como en la actitud científica, el sujeto nunca trata con puros *datos*, sino siempre con una realidad más extendida, que es el fruto de la síntesis del material con más categorías: «el *Sollen* aislado, reconocido por medio de la categoría de donación, no es suficiente como objeto del conocimiento de la realidad: se necesitan [*es gelten*] otras normas formales, de cuyo reconocimiento, operado por medio de otras categorías, resulta la realidad objetiva [*die objektive Wirklichkeit*] como un mundo de cosas que interactúan entre ellas»⁴⁰.

c) La crítica de Heidegger

El realismo crítico y las ciencias empíricas ven en los datos sensoriales, en los datos perceptivos, algo originario, el punto cero del que tiene que partir el análisis tanto del objeto a conocer como del conocimiento mismo de este objeto. Al contrario –como acabamos de ver– para Rickert los datos sensoriales no son de por sí un punto de partida sino el punto de llegada de una articulación transcendental entre materia y forma. En cierto sentido el neokantiano está inscribiendo las ciencias y el realismo filosófico en la misma ingenuidad de la que estos pretendían sustraerse cuando consideraban como origen de sus investigaciones los datos sensoriales y no los objetos del mundo exterior. Creer que las percepciones son algo *inmediatamente* dado es todavía un planteamiento ingenuo pre-crítico: «Lo dado es lo que se “experimenta” inmediatamente y la experiencia es lo que toda ciencia de la experiencia tiene que presuponer en la medida en que quiere ser ciencia de la experiencia. Nosotros, sin embargo, no podemos aceptar lo que se da [*das Tatsächliche oder Gegebene*] como algo último desde el punto de vista

³⁹ *Ibid.*, p. 382. Esto no significa que la donación sea una categoría individual: sería una contradicción porque, para Rickert, las normas y las formas son siempre generales. La donación es entonces una forma *de* lo individual.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 398.

teorético cognoscitivo. Nosotros intentamos remontarnos detrás de la experiencia y hacer de esta un problema»⁴¹.

El hecho de que Rickert no acepte el darse de los datos sensoriales como un punto de partida filosófico adecuado le acerca evidentemente a Heidegger. En este sentido se puede entender que en el curso del semestre de invierno de 1919/20 Heidegger celebre la categoría de la donación de su *ex-Doktorvater* como un paso hacia delante en la comprensión de la actitud teorética. Ella, de hecho, perfora el horizonte de las ciencias empíricas –y del realismo crítico– introduciendo a una capa más originaria, más cercana a la vida pre-teorética aunque, como en breve veremos, permaneciendo todavía embaucada en la actitud teorética. Afirma Heidegger: «Problema de la donación: 1) una donación que en cierto sentido se origina por el trabajo de las ciencias; 2) una donación que, según su sentido, está necesariamente *dada previamente* a ese trabajo y a su posible acción. – (La categoría rickertiana de “donación”)»⁴². Que esta identificación entre categoría de la donación rickertiana y pre-donación apunte hacia la vida histórica –aunque no la alcance–, es cuanto el propio Heidegger reconoció a Rickert en una misiva redactada el mismo día en que terminó el curso del que estamos hablando y al que hace referencia con estas palabras: «he intentado alcanzar la misma vida histórica viviente, es decir, la experiencia fáctica del mundo-ambiente cuya aclaración fenomenológica ha *extendido y confirmado* lo que usted ha puesto de manifiesto, *para una actitud específicamente teorético-cognoscitiva* [*erkenntnistheoretische Einstellung*], en la categoría de donación»⁴³. Lo que Rickert elaboró para la teoría del conocimiento, es decir, en un horizonte teorético, fue “extendido y confirmado” por Heidegger en el horizonte pre-teorético de la vida misma.

Intentemos aclarar el sentido de esta “extensión y confirmación”. Lo que Heidegger aprecia de la categoría de la donación rickertiana es que desvela una estructura previa de lo que “inmediatamente” se nos da. El problema de Heidegger en estos años es la comprensión de la vida fáctica, la cual justamente se caracteriza de manera esencial por un entramado de presupuestos y prejuicios debido a su radical historicidad. La vida no se nos da de manera inmediata y tampoco se nos da de una vez por todas, sino que tiene que ser constantemente llevada a donación, recuperada de su tendencia a esconderse. Esto significa que la vida se ofrece de manera inmediata

⁴¹ *Ibid.*, p. 376.

⁴² GA 58 [WS 1919/20], p. 71.

⁴³ HEIDEGGER, M; RICKERT, H., *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, *op. cit.*, p. 48 [carta de 27 de enero de 1920]. *Cursiva nuestra*.

ocultándose y que para poder comprenderla en su originariedad es necesario destruir los estratos que velan su auténtica donación. Desde el punto de vista fenomenológico hay que evitar la identificación entre donación y visión inmediata (la evidencia y la donación ingenuamente entendidas) y esto implica que lo que inmediatamente vemos no es lo que inmediatamente se nos da: lo inmediato no es el dato –y menos aun los datos sensoriales– sino algo previo que Heidegger identifica con la significatividad pre-teórica. Afirma Heidegger: «Lo fenomenológicamente visible no debe ser interpretado como lo fenomenológicamente *dado* [...] No debo asombrarme de no “ver” la significatividad no destacada. Es preciso distinguir de lo fenomenológicamente visible aquello que, si bien es necesario según el sentido, no está destacado y, por ende, *no es visible*»⁴⁴. Estas palabras, además de aclarar la diferencia entre donación y visión son muy útiles en la medida en que vuelven a centrar el problema de la fenomenología en la cuestión del *sentido* que, como ya dijimos, es la clave de lo transcendental.

Los “datos” sensoriales de las ciencias empíricas y del realismo crítico son quizá lo que *inmediatamente* se “ve” una vez que se asume la actitud teórica, pero no son lo originario desde el punto de vista de una teoría del conocimiento –como demuestra la categoría de la donación de Rickert– y menos aún desde el punto de vista del origen del significado de los fenómenos. Esto significa que están doblemente alejados del origen por estar inscritos en un horizonte teórico y además por no ser lo originario en este mismo horizonte. Por otra parte, tampoco inscribiéndonos en el horizonte pre-teórico se puede asumir lo que se “ve” como el dato fenomenológicamente originario. Esta sería una nueva forma de ingenuidad porque la inmersión en la esfera de las vivencias no es –una vez más– un punto de llegada sino el punto de arranque de todos los problemas auténticamente fenomenológicos: «solo ahora empiezan las dificultades fundamentales. Esta situación no es una arribada salvífica sino más bien el punto de embarque»⁴⁵. Las vivencias que intuimos, que inmediatamente vemos y vivimos, tienen que ser comprendidas, interpretadas, es decir llevadas a donación, a aquella donación que solo ahora asume el significado de lo *inmediatamente originario* desde el punto de vista del origen del sentido de la vida fáctica. Por esta razón Heidegger afirma que el ámbito del origen *no nos está dado en la vida en sí*: «El ámbito del origen no nos está dado. No sabemos nada de él desde la “vida práctica”. Nos es lejano, y debemos acercárnoslo *metódicamente*. Así pues: 1) El ámbito del origen, el campo de objetos de

⁴⁴ GA 58 [WS 1919/20], p. 218.

⁴⁵ GA 61 [WS 1921/22], p. 37.

la fenomenología, no está dado en la “vida en sí”. 2) [...] Por esencia, el ámbito del origen *nunca* está dado en la vida en sí. Siempre tiene que volver a ser captado»⁴⁶.

Esta digresión acerca de la donación en Heidegger es necesaria para comprender la crítica de este a Rickert, pero sobre todo para la apreciación de la categoría de la donación que antes hemos citado. Ahora, de hecho, podemos comprender que “extender y confirmar” la categoría de la donación rickertiana significa para Heidegger trasladar su ámbito de aplicación de la esfera teórica a la pre-teórica. Así como en el horizonte teórico la categoría de la donación desvela una estructura previa en los datos perceptivos demostrando que estos tienen que ser interpretados como el resultado de una síntesis entre un contenido y una forma categorial, del mismo modo Heidegger encontrará en las vivencias pre-teóricas “inmediatamente” dadas una estructura previa que es necesario interpretar y llevar a donación si se quiere comprender el sentido propio de estas vivencias. En otras palabras, la categoría de la donación rickertiana tiene el gran mérito de remontarse a lo originario en la esfera teórica superando como no originarios los datos sensoriales. Heidegger, por analogía, hará lo mismo en la esfera pre-teórica: supera las vivencias inmediatas para remontarse a su estructura previa. Evidentemente el límite de Rickert –propio de toda teoría del conocimiento– consiste en su limitación a la esfera teórica y en no percatarse de que el origen de lo teórico se encuentra en la vida fáctica pre-teórica.

Este confinamiento en lo teórico tiene para Rickert una doble reducción. Por un lado, el material que viene ordenado por la categoría de donación es reducido a una materia irracional completamente indeterminada y, por otro, la experiencia es reducida y absorbida íntegramente en el pensamiento. En otras palabras, de las vivencias pre-teóricas no podemos afirmar nada: podemos comprender nuestro estar inmediato en el mundo solo en la medida en que las categorías –y en primer lugar la categoría de donación o la categoría del ser– visten su esencial irracionalidad: «*Este azul y este rojo permanecen a todas luces indeducibles [...]. Solo a continuación yo reflexiono que este azul y este rojo los reconozco como “efectivos” o los juzgo como “dados”, es decir, atribuyo al contenido la forma de la donación o de la efectividad*»⁴⁷. Para Rickert no hay experiencias puras porque no hay experiencia sin pensamiento. En este sentido la percepción, como hemos visto, es ya un juicio: percibir es juzgar.

⁴⁶ GA 58 [WS 1919/20], p. 203.

⁴⁷ RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 377.

Esta traducción de la experiencia en el juicio, esta extensión del dominio de las categorías hasta el estrato perceptivo, es decir, este destierro de todo horizonte pre-categorial en lo irracional, no podía en absoluto dejar indiferente a Heidegger que, al contrario, hacía del horizonte pre-teorético el manantial de toda actitud teórico-categorial y la cuna misma de la filosofía. Toda actividad categorial necesita para Heidegger de un terreno previo de experiencia concreta en el que insertarse y desde donde poder empezar a operar. Este terreno previo es a su vez el fruto de una primera elaboración de la vida fáctica la cual, sin embargo, no es en absoluto la patria de lo irracional. De manera esquemática los pasos que siguen las ciencias –y también las teoría del conocimiento– son los siguientes: a) experiencia fáctica del mundo; b) elaboración del terreno de experiencia [*Erfahrungsboden*]; c) elaboración del campo temático [*Sachgebiet*]. Para Heidegger cada ciencia es una lógica concreta de un campo temático determinado fruto de la elaboración progresiva de la experiencia fáctica del mundo. Dicha elaboración consiste en la desvitalización de la vida pre-teorética, es decir, en la interrupción y consecuente eliminación del plexo de nexos significativos vitales (tendencias y motivaciones) que constituyen lo que en estos años Heidegger define –citando a Stefan George– como el “tapiz de la vida”.

La teoría del conocimiento de Rickert, como la de Külpe, es la lógica concreta de un campo temático fruto de la completa eliminación de la significatividad originaria de la vida, de lo que inmediatamente encontramos en el mundo para traducirlo en meros contenidos inmanentes a la conciencia; estos son ordenados y racionalizados en virtud de categorías que valen y, en último término, de la referencia a valores [*Werte*] transcendentales. Para dar cuenta de nuestra experiencia de la realidad, las teorías del conocimiento reducen toda significatividad a meros datos, sean estos datos sensoriales o contenidos de conciencia. En ambos casos asistimos a lo que Heidegger llama una “sovietización”⁴⁸ de los fragmentos de significatividad que encontramos en la vida fáctica.

La lógica concreta de Rickert traduce la significatividad en el correlato de una valoración, en un reconocimiento de un valor. Hace esto porque, siguiendo la enseñanza de Windelband, considera la verdad como una norma, un valor [*Wert*] y el conocer, por tanto, como una actividad práctica de reconocimiento de una norma. Por esta razón todo juicio es siempre un tomar posición (afirmar o negar) frente a un valor reconocido.

⁴⁸ Traducimos con sovietización los dos términos alemanes *sozialisieren* y *kommunisieren* (Cfr. GA 58 [WS 1919/20], p. 125 y 223).

Juzgando que esta botella es azul experimento un sentimiento de placer fruto del apaciguamiento de mi impulso hacia el conocimiento. Este sentimiento, como el descrito anteriormente, es la *evidencia*, la cual me impide juzgar de manera arbitraria. El valor de la verdad se me impone como una necesidad [*Sollen*], como un imperativo que me insta a juzgar de una determinada manera.

Rickert traslada el origen del significado de la vida fáctica a la esfera transcendente de los valores: el significarme de algo depende en último término del carácter de valor de la verdad. Y esto vale para todos los juicios, no solo para los estéticos o los morales sino también para los juicios sobre la realidad: un juicio es verdadero no porque las cosas sean tal y como el juicio las presenta, sino porque el valor transcendente de la verdad me obliga a juzgarlas de esta manera. La realidad, por tanto, se convierte en una especie de la verdad y la verdad es un tipo de valor transcendente. Aquí se pone de manifiesto cómo Rickert, en virtud de una radicalización del principio de inmanencia, ha puesto completamente entre paréntesis la experiencia del mundo concreto asignando todo el peso de la demostración de la verdad de los juicios a los valores trascendentes.

Ahora bien, ¿qué significa que la verdad es un valor? ¿Rickert consigue demostrar este punto clave de la filosofía de los valores? Según Heidegger la respuesta es clara: «fijamos nuestra atención en estos dos puntos: 1) ¿Rickert ha demostrado el carácter de valor de la verdad? 2) Si lo ha demostrado, ¿significa esto que la lógica es una teoría de los valores y la filosofía es esencialmente ciencia de los valores? Rickert no ha mostrado ninguno de estos dos puntos y esto porque no ha visto nunca como tal el problema del valor en general. ¡¡He aquí el sentido último de la filosofía de los valores!!»⁴⁹.

Tras esta aclaración acerca del rol de los valores trascendentes en la filosofía de Rickert, recuperamos ahora el problema de la donación. Hemos visto cómo para Rickert la donación es fundamentalmente un asunto propio del juicio, una síntesis entre un contenido de conciencia y una forma categorial. Según Heidegger, Rickert elimina de esta manera toda la vertiente pre-categorial del problema de la donación, es decir, el darse significativo de algo en nuestro estar inmediato en el mundo. Esto resulta evidente no solo por su interpretación de la donación como categoría sino también porque lo que

⁴⁹ GA 56/57 [SS 1919 I], p. 193. En el semestre de invierno de 1919/20 Heidegger corrobora la misma tesis: «¿Por qué es un *valor* la verdad? La filosofía de los valores, la filosofía axiológica en cuanto ciencia de los valores universales no ofrece ninguna respuesta sobre esto, y menos todavía sobre lo que significa “valor” – cómo puedo tener experiencia de valores y saber de ellos» (GA 58 [WS 1919/20], p. 73).

esta categoría informa no deja de ser, en último término, una mera sensación, una impresión sensible. La significación, por tanto, no solo es el correlato de una referencia a un valor trascendente sino que lo que significa está ya completamente desvitalizado en mera sensación:

Rickert confunde “impresión sensible percibida”, “constatar un contenido de conciencia como dado” y experiencia fáctica trascendente (en ella no se constata ninguna impresión sensible). Esto se debe a que la problemática es transpuesta sin más a una esfera ficticia. Se construye un *concepto de experiencia pura* –que pertenece a una esfera totalmente distinta que la experiencia fáctica del mundo circundante [...]– y se descubre en ella un contenido, sin problematizar en ningún momento su correlato vivencial, y no se problematiza porque se ha compuesto un concepto de conciencia en general que es pura construcción [...] Aquello de lo que se tiene experiencia en la experiencia fáctica es transformado en algo *encontrado inmanentemente* –mediante una falsa absolutización del principio de inmanencia⁵⁰.

⁵⁰ GA 58 [WS 1919/20], p. 135. Por completitud citamos esta misma frase de Heidegger tal y como la recogió Oscar Becker en sus apuntes: «Rickert mienta el sentido del juicio de que se constatan determinadas efectividades en el mundo fáctico; pero confunde este sentido con el de un juicio sobre un contenido de conciencia. Confunde el color de la pared (trascendente) con una sensación de color (inmanente). Rickert, bajo la influencia de Lask, reconoce algo último, irracional; pero plantea el problema solo para la donación de algo inmanente, de un contenido de conciencia. No se retiene el sentido de la experiencia fáctica, sino que se ocupa de datos sensibles» (GA 58 [WS 1919/20], p. 226).

§ 4 Emil Lask y la aporía de la donación originaria

Todo el esfuerzo filosófico de Lask está dirigido a poner de manifiesto y a describir el encuentro primigenio entre la conciencia y la realidad mezclando un lenguaje típico de la filosofía trascendental de Rickert con claras influencias de corte husserliano. Dedicar un párrafo a Lask resulta por tanto necesario, no solo para ofrecer un cuadro más completo del horizonte histórico-problemático en el que Heidegger dio sus primeros pasos, sino sobre todo porque –como hemos recordado anteriormente– Lask tuvo una influencia determinante para el desarrollo de la fenomenología heideggeriana.

a) La aporía entre el conocimiento y la donación originaria

En su artículo *Vom Begriff der Philosophie* de 1910 Rickert subraya la crisis que la filosofía sufre a comienzos del siglo XX a causa del poder cada vez mayor de las ciencias. Éstas, libres del vínculo que las ataba a la filosofía, ocupan ahora todos los sectores de la realidad hasta tal punto que existe una ciencia para cada uno de los aspectos de la esfera empírica, incluidos los más insignificantes. La filosofía, abandonando así los ámbitos particulares en manos de la ciencia, encuentra en la totalidad su única alternativa y verdadera vocación. Esta conciencia del todo [*Weltanschauung*] engloba no solo la esfera de lo empírico sino también la de la conciencia, incidiendo especialmente en el problema del valor, es decir, el ámbito trascendental que supuestamente constituye el objeto propio de la filosofía.

Fiel a esta orientación, Lask, estudiante de Rickert y de Windelband, no solo hace de la totalidad una de las exigencias fundamentales de su pensamiento sino que atribuye una importancia capital a la revolución copernicana de Kant, gracias a la cual el significado y sus condiciones de posibilidad se convierten en el nuevo objeto de la filosofía. El idealismo kantiano, de hecho, supone un vuelco sin precedentes por el que, en vez de deducir la lógica y sus categorías del análisis del objeto, descubre éste en ellas: el ser ya no es un concepto meta-físico o meta-lógico sino una categoría del *logos*, un *logos* que ahora asume el papel de protagonista. El problema del significado,

estudiado por la lógica, y la exigencia de la totalidad como característica de la filosofía, son los dos ingredientes fundamentales del pensamiento de Lask que dan lugar a fórmulas como *panarquía del logos* o *supremacía de la forma lógica* desembocando a su vez en el proyecto de un *Sistema de la lógica* que, aunque nunca llegó a completar, pretendía responder precisamente a la exigencia de totalidad invocada por Rickert.

Fiel a Kant, Lask sitúa por un lado el valor y, por otro, la realidad empírica. En virtud de esta dicotomía comparte con Husserl la crítica al psicologismo, rechazando radicalmente la reducción del contenido lógico-significativo de los actos de conciencia a su componente psíquico, siendo éste último un simple soporte empírico. A pesar de que el psicologismo nunca llega a ser objeto de un análisis minucioso en las obras y artículos de Lask, sin embargo, puede ser considerado como uno de los resortes fundamentales de su pensamiento. Es incluso posible interpretarlo como una de las razones que llevan Lask a alejarse parcialmente de Kant rumbo a su *lógica de la lógica*.

Intentemos aclarar el porqué: un problema considerable que Kant tiene que afrontar es el de la fundación de las formas a priori de la sensibilidad y del intelecto prescindiendo de la esfera empírica, dado que ésta está constituida por aquellas. Cree poder encontrar una respuesta a esta dificultad, por un lado, en la actividad subjetiva del juicio, cimiento del sistema de las categorías en la primera sección de la analítica de los conceptos [*Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt*]; por otro, en el *yo pienso* de la segunda sección [*Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe*], en cuanto origen de la unidad sintética de la conciencia y de la experiencia. Es en este origen subjetivo de las categorías donde se insinúa el peligro del psicologismo: la actividad sintética del *yo pienso* se fundamenta, de hecho, en la unidad del acto de conciencia que, según Lask, no es una unidad lógica. En consecuencia, la actividad lógico-transcendental del *yo* no se fundaría lógicamente sino psicológicamente: Kant vincularía las categorías transcendentales no-sensibles a algo sensible (el acto de conciencia del *yo pienso*), condenando de este modo su filosofía a una forma de psicologismo. La analítica transcendental se limitaría a describir la acción de las diferentes formas lógicas pero no sería capaz de proporcionar la forma lógica de esta misma acción¹.

¹ «Nosotros vemos el acto formal con el que el sujeto se refiere al predicado, el hecho vivo del espíritu. Vemos también –si se quiere– la legislación discursiva de la naturaleza en su desarrollo normal, pero no vemos el elemento formal del desarrollo. En una palabra: vemos la acción de la forma lógica pero no la forma lógica de la acción». (PASTORE, A., “Sulla logica della logica secondo Emilio Lask”, en *Sophia. Fonti e studi di storia della filosofia*, nº11(1933), p. 269).

Por esta razón Lask va más allá de Kant al extender el concepto de conocimiento y de categoría a la misma esfera categorial, sin limitarla únicamente a la esfera de los datos sensibles. Es interesante subrayar aquí la analogía entre esta apertura laskiana que va más allá de lo sensible y la extensión de la intuición husserliana al ámbito categorial en la sexta de las *Logische Untersuchungen*. Se trata de dos intentos similares de superación de la filosofía kantiana que Heidegger apreció explícitamente. Gracias a esta extensión Lask considera posible fundar lógicamente el conocimiento de las formas del conocimiento, es decir la lógica, que define como «el autoconocimiento y la “autoconciencia” de la filosofía misma»². Este es el sentido del título del libro de 1910, *La lógica de la filosofía*, una lógica interpretada como una auto-reflexión de la filosofía orientada a captar el fundamento del hacer teórico que en cierto sentido anticipa el desdoblamiento heideggeriano de la investigación filosófica que dirige a la filosofía misma la pregunta acerca del origen. Como hemos visto, la actitud lógico-teórica necesitaba para el joven *Privatdozent* una fundamentación más originaria: pre-teórica o, incluso podríamos decir, meta-filosófica. Sin embargo, a diferencia de Lask, Heidegger interpretó esta auto-reflexión del pensamiento como hermenéutica y no como lógica: a su parecer, una lógica de la filosofía, es decir, una lógica de la lógica, todavía no era capaz de romper la primacía de lo teórico. De hecho, afirma en su primer curso del *Kriegsnotsemester* de 1919: «encontrar en Lask una formulación genuina del problema es tremendamente difícil por el hecho de que él mismo quiso resolverlo de una manera teórica»³. Quizás sea esta la razón que llevó a Heidegger a titular su primer curso *Idee der Philosophie* y no *Logik der Philosophie*.

Para evitar la herencia psicologista de la deducción subjetiva de las categorías kantianas, Lask radicaliza la *panarquía del logos* haciéndola completamente autónoma respecto de la actividad del sujeto: el ámbito de la transcendentalidad es, en último término, algo que solo depende del *logos* en sí y por sí. A este respecto habla de *aletheiología*, término que explicita la absolutidad y la independencia del ámbito de la verdad, es decir, de las categorías, más allá de los extremos del subjetivismo kantiano y del objetivismo aristotélico. Quizá se podría hablar de una vía intermedia: de Kant aprecia la logicidad del objeto pero rechaza el origen subjetivo de lo categorial, de Aristóteles, en cambio, rechaza la meta-logicidad del ser pero aprecia la autonomía de

² LASK, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, op. cit., p. 210. En estas palabras resuena el eco del idealismo de Fichte, pensador muy influyente para el neokantismo de Baden y sobre todo para el pensamiento de Lask.

³ GA 56/57 [KNS 1919], p. 88.

las categorías que tienden a conformar una verdadera ontología (justamente una *aletheiología*).

La eliminación del papel del sujeto en la determinación de la esfera originaria de la verdad, asumiendo así lo que Lask llama «un punto de vista de la transcendencia»⁴, es un planteamiento que recuerda en cierto sentido el del realismo pre-crítico. Por esta razón Rickert, en una carta dirigida a Lask que nunca pudo recibir debido a su muerte en el frente, define como “artificial” el pensamiento del discípulo porque olvida situar tanto el sujeto como el objeto dentro de la región originaria⁵.

Por esta cercanía al objetivismo, en la filosofía de Lask, la correlación primigenia no es la de conciencia-mundo –como afirma la fenomenología–, sino la de forma y materia, relación que se cumple en el seno de la transcendencia misma y que es posible definir como “hylemorfismo transcendental” (donde transcendental tiene que interpretarse más en el sentido medieval del término que en el kantiano⁶). Lask aprovecha el concepto de la intencionalidad husserliana aplicándolo a la relación entre forma y materia de tal modo que se hace posible efectuar la siguiente ecuación: el “valer hacia” [*Hingelten*] la materia propio de la forma es al momento de significación como la materia y su determinación lo son al momento del cumplimiento intuitivo. La constitución de la verdad del mundo en cuanto realidad llena de valor o materia formada es así algo que acontece antes del sujeto y sin él. Y esto de forma necesaria: Lask considera la actividad del yo, que culmina en la actividad judicativa, como el intento vano de recuperar la unión originaria entre forma y materia que ha roto la actividad cognoscitiva del sujeto. De hecho, afirma en *Die Lehre vom Urteil*: «Tras el pecado original del conocer ya no podemos apoderarnos de lo transcendente, sino del sentido de oposición inmanente»⁷. El sujeto cognoscente se encuentra irremediabilmente ante las

⁴ LASK, E., *Die Lehre vom Urteil*, op. cit., p. 158.

⁵ «El objeto [*Gegenstand*] del conocimiento, así como usted lo formula, no es un “algo que está en frente” [*Gegenstand*], sino solo “algo que está” [*Stand*] y, por lo tanto, un “fragmento de objeto” [*Gegenstandsfragment*]. Su consideración es solo “del objeto” [*objektive*] y, por eso, “artificial”, mientras que la consideración completa y, por lo tanto, real [*sachliche*] tiene que tomar en consideración el sujeto exactamente en la misma medida que el objeto y, de esta forma, hacer de manera que la “región originaria” se encuentre en un conjunto de sujeto y objeto». La carta se encuentra en SCHWEIZ, M., *Emil Lasks Kategorienlehre vor dem Hintergrund der Kopernikanischen Wende Kants* en *Kant-Studien*, n°75 2(1984), p. 227.

⁶ «Tanto para Heidegger como para Lask, “transcendental” no significa “condición subjetiva”, sino “condición ontológica” (lo que refleja el uso medieval del término, más que el kantiano)». (CROWELL, S. G., *Truth and reflection: the development of transcendental logic in Lask, Husserl and Heidegger*, Yale University, University Microfilms International, Ph. D. 1981, p. 34 nota 7).

⁷ LASK, E., *Die Lehre vom Urteil*, op. cit., p. 173.

ruinas de lo originario, intentando reconstruirlo sin éxito. Lo puramente originario se encuentra siempre más allá: una transcendencia en último término inalcanzable.

Sin embargo, según Lask, es posible una convivencia del sujeto y de la verdad originaria en la medida en que el yo se limita a “vivir en la verdad”, una fórmula que Heidegger hizo suya y que aparece tanto en su primer curso («yo vivo en la verdad en cuanto verdad»⁸) como en *Sein und Zeit* («El Dasein está en la verdad»⁹). A través de una actitud de completa pasividad y abandono [*Hingabe*¹⁰] al fenómeno, el yo consigue estar frente al puro objeto sin que se fragmente su precaria unidad de forma y materia. Sin embargo, esta vivencia de la verdad no es en absoluto un momento cognoscitivo: consiste simplemente en experimentar la esfera lógica, algo que es totalmente diferente respecto de un verdadero conocimiento. Esto se hace evidente en algunas páginas de *Zum System der Logik* acerca del concepto de verdad en las que Lask marca la clara separación entre conocer y vivir: «conocer no es en absoluto atenerse a la experiencia vivida de algo, simplemente acogerlo, simplemente abandonarse a él»¹¹. Conocer significa revestir la materia con una forma lógica sacándola de la pura y ciega experiencia vivida: «la investigación filosófica tiene que extraer el *simple* ámbito de sentido liberándolo del conjunto de la efectividad que a él está vinculado. El elemento que es un acto y que aquí se trata de eliminar es la parte del sujeto o de la vivencia»¹².

Para comprender esta difícil articulación entre conocimiento y verdad o, mejor dicho, entre verdad originaria del objeto y verdad derivada del conocimiento, nos remitimos a un ejemplo. Imaginémonos estar al volante de nuestro coche, conduciendo hacia casa. Todas las operaciones que realizamos son, como sabemos, automáticas e irreflexivas: manipulamos los pedales, el cambio, el volante, etc. sin preocuparnos por conocer su funcionamiento mecánico. *Vivimos* el coche sin *conocer* su estructura. Imaginemos ahora que, de repente, algo deja de funcionar y que los mandos ya no respondan con normalidad. Apagamos el motor y, con el manual de instrucciones entre las manos, empezamos a interrogarnos sobre los distintos elementos mecánicos y su funcionamiento. En este preciso momento ya *no vivimos* el coche, sino que lo

⁸ GA 56/57 [KNS 1919], p. 49.

⁹ SZ, §44, p. 221.

¹⁰ Se trata de otro término significativo en la obra temprana de Heidegger que indica la estructura originaria de la inmediatez de la vida. Además de Lask, también Meister Eckhart, Schleiermacher y san Agustín son autores que Heidegger utilizará para enriquecer de contenido este concepto.

¹¹ LASK, E., “Zur System der Logik”, en *Gesammelte Schriften*, Band III, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924, p. 144.

¹² *Ibid.*, p. 71.

conocemos. Una vez que hemos arreglado la avería y por fin llegado a casa, comenzamos a reflexionar acerca de lo acontecido y nos planteamos la siguiente pregunta: «Hemos conocido el motor y hemos descubierto su significado, su funcionamiento, pero ¿cómo es posible todo esto? ¿Cómo conoce el hombre?». Naturalmente se trata de una pregunta filosófica que, sin embargo, posee la misma estructura formal que un conocimiento cualquiera: mientras que en el caso del motor la pregunta era «¿qué es el motor?», ahora la pregunta es la misma aunque desdoblada: «¿qué es el qué es?».

Volviendo a Lask podemos afirmar ahora cuanto sigue: en el primer caso el sujeto se limita a vivir el objeto, es decir, interactúa con él de forma ingenua, se abandona [*Hingabe*] a él sin cuestionar su unidad de materia y forma. En el segundo caso, asumiendo una actitud científica, el sujeto empieza a conocer: lo que antes manejaba ahora se encuentra ahí delante, disponible para la investigación. El yo, tras haber fracturado la unidad entre materia y forma del objeto, interroga su estructura y composición. Sin embargo, lo que todavía no conoce, y que se alcanza solo en el tercer caso, es la forma de este mismo conocimiento que, ahora por primera vez, se reviste lógicamente¹³. El científico, de este modo, *vive* conociendo los objetos que la actitud cotidiana se limita a vivir (utilizar), pero todavía le falta por conocer la forma de su vivencia cognoscitiva: «conocer algo no significa solo tener una vivencia de eso que se conoce, ni atenerse únicamente a este algo en la vivencia, sino vivirlo así como se encuentra en la forma categorial de la verdad, marcado por un sello categorial, y así vivir al mismo tiempo esta justificación categorial»¹⁴. Es el filósofo transcendental quien, alejándose todavía más de la actitud natural, convierte la forma del conocimiento en el objeto específico de su investigación.

Los tres casos descritos se dividen según Lask en teoréticos (los últimos dos) y pre-teoréticos (el primero). Es importante recordar que a sus ojos –en este caso manteniéndose fiel al neokantismo– el significado emerge solo y exclusivamente en el ámbito predicativo, es decir, allí donde se hace explícita la formación categorial. Lask considera, de hecho, la esfera pre-teorética como un estadio pre-mundano –pre-

¹³ «Esta distinción funcional, o “relación” [entre forma y materia], impregna nuestra experiencia de objetos con sentido en la vida de todos los días y en la vida científica, pero permanece lógicamente desnuda, no reconocida como tal, hasta que sea agarrada categorialmente en una reflexión lógico-transcendental acerca del sentido que aclare la naturaleza (ontológica) de la misma forma lógica» (CROWELL, S. G., *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Illinois, Northwestern University Press, 2001, p. 47).

¹⁴ LASK, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, op. cit., p. 82.

científico— donde las cosas acontecen prescindiendo de nuestra conciencia y donde, por lo tanto, no es apropiado hablar de cosas o de acontecimientos:

Nosotros somos sin duda capaces de representarnos en la fantasía una vivencia puramente sensible de este tipo, un simple dejar-llegar-a-sí las impresiones en el cual no tendríamos ni “conciencia” del ámbito categorial de la verdad donde la validez sería orientada y saldría a nuestro encuentro, ni conciencia de la objetividad y de la coseidad [*Dinghaftigkeit*]; donde nosotros habremos, por así decirlo, olvidado el mundo, es decir los entes y las verdades, además de las cosas y la causalidad, dejando que todo pase por encima de nosotros, sin dejar que llegue a un mundo de cosas y acontecimientos¹⁵.

Lask no renuncia a la primacía de lo teórico que domina así la esfera del significado. Esta primacía es aquella que le mantiene atado al neokantismo y le impide dar el paso al planteamiento fenomenológico del problema del significado para el cual el conocimiento no es en primer término una cuestión de formación categorial. Lask, en la medida en que llega hasta la dimensión pre-predicativa de la experiencia, se acerca a la fenomenología mucho más que Rickert y Windelband. Sin embargo, Heidegger se dio perfectamente cuenta de que el modelo que Lask utiliza para comprender la experiencia pre-categorial sigue siendo un modelo predicativo: él desvela la dimensión originaria de la donación pero no consigue comprenderla preservando su génesis pre-teórica en la medida en que le faltan las herramientas que permitirán a Husserl (constitución pasiva de la experiencia) y a Heidegger (situación hermenéutica y, en la época de *Sein und Zeit*, el análisis de la *Zuhandenheit*) dar cuenta de la emergencia del significado en este nivel originario.

Más allá de la actividad del sujeto, es decir, más allá del ámbito del conocimiento estructurado en experiencia pre-categorial, experiencia científica y reflexión filosófica, Lask coloca el objeto puro, la pura donación. Éste caracteriza la que se puede definir como verdad paradigmática, para distinguirla de la verdad derivada que emerge del encuentro entre el sujeto y el objeto puro. Mientras que la primera verdad determina un ámbito previo a cualquier oposición, la segunda abre el escenario de la descomposición y recomposición subjetiva de la unidad originaria entre forma y materia. Se trata de una pérdida de lo originario que culmina en el juicio, momento en el que el sujeto establece la verdad o falsedad de una proposición remitiéndose a la verdad paradigmática.

Esta radical separación entre la verdad originaria y el conocimiento, es decir, entre la aletheiología y la gnoseología o, según la terminología del último Fichte, entre

¹⁵ *Ibid.*, pp. 84-85.

la filosofía y la vida, representa una diferencia fundamental entre el neokantismo de Lask y la fenomenología. Mientras que Husserl hace de la intuición antepredicativa el momento primigenio del significado y, por tanto, de la verdad, Lask atribuye este papel al objeto transcendente y puro, previo a cualquier contacto con la subjetividad. En otros términos, mientras que la fenomenología privilegia la esfera transcendental de la estética, o sea, de la intuición, el neokantismo y especialmente Lask, la subsume en la analítica transcendental. Desde el punto de vista de la *panarquía del logos*, la fenomenología husserliana es una etapa todavía no completamente transcendental en la medida en que es parcialmente psicológica. Dicho con otras palabras, Lask considera que Husserl no se daría cuenta de que la única modalidad para conocer los datos puramente intuitivos es la de revestirlos con una forma lógica, porque ellos, en sí mismos, no poseen ningún significado. Frente a la evidencia de la donación fenomenológica plantea la soberanía de la lógica categorial.

Lask llega hasta el umbral de la fenomenología en el momento en que reconoce una esfera antepredicativa en la que el sujeto se plantea como simple correlato prejudicativo del objeto. Sin embargo, el lastre de su planteamiento consiste en la absolutización de la esfera de lo lógico, concibiendo el momento categorial como la única posible fuente del significado. Esto implica que el objeto puro transcendente puede hacerse inmanente a la conciencia *de forma significativa* solo cuando se sustrae al puro *Erlebnis* y es revestido categorialmente, a pesar de que esto implique inevitablemente la pérdida de su pureza. La evidencia primaria vive lo originario en su desnudez lógica y por esto no puede (re)conocer su valor; el conocimiento transcendental, al contrario, reviste categorialmente lo originario y, por lo tanto, conoce su valor pero, haciendo esto, oculta y pierde su pureza original.

Por lo tanto, el camino de Lask hacia la donación se ve envuelto en una aporía. Por un lado, pone el objeto en su plena transcendencia y, por otro, pone la esfera de la inmanencia que, a su vez, se divide en dos momentos: la inmanencia evidente e inmediata de la pura vivencia y la inmanencia cognoscitiva y mediada de la constitución subjetiva del significado. La ventaja de ésta última es el significado, la ventaja de la primera es su pureza. Donde hay conocimiento no hay verdad originaria y viceversa.

Subrayamos nuevamente que el hecho de admitir un momento de donación evidente, que no sea el fruto de una reconstrucción, constituye un paso de acercamiento de Lask hacia la fenomenología. De hecho, no es casualidad que Heidegger se aprovechara de lo pre-teorético de Lask asociándolo a la intencionalidad husserliana.

Esta asociación, a pesar de que no sea explicitada en los textos heideggerianos, se hace sin embargo evidente si se tienen en cuenta las siguientes consideraciones. 1) Heidegger retoma la fórmula *das vortheoretische Etwas* de Lask, que fue el primero en utilizarla¹⁶. 2) En su curso de 1919, Heidegger divide el ámbito pre-teorético en dos vertientes: por un lado el *mundo de la vida* y por el otro el *algo originario*. Éste último es el fundamento (la *motivación*) del primero. 3) La gran influencia sobre el pensamiento heideggeriano de la fenomenología husserliana, según la cual la relación originaria entre yo y mundo es de carácter intencional. En términos heideggerianos esto significa que la intencionalidad *motiva* nuestro estar-en-el-mundo. Considerados estos tres puntos tendría que ser comprensible que la operación de Heidegger consistió en una interpretación del ámbito pre-teorético de Lask [*Ur-etwas*] según los parámetros de la intencionalidad fenomenológica.

El simple abandonarse pre-teorético [*Hingabe*] al objeto constituye una grieta que abre a Lask la posibilidad de poner como base del sentido primordial de la verdad un momento simplemente intuitivo/perceptivo. En otros términos: parece que la *Hingabe* de Lask se pueda interpretar en ocasiones como el momento en el que la transcendencia absoluta del objeto puro penetra en la inmanencia de la conciencia sin perder su originalidad —es decir, de forma antitética a lo que acontece en la actividad judicativa—. Husserl, por medio de sus minuciosos análisis de la actividad perceptiva, se centrará en este nivel básico del encuentro entre el yo y el mundo y terminará admitiendo el yo como el manantial del sentido. Lask, al contrario, aunque admitiendo «el concepto de una subjetividad [...], que no es sino el lugar de realización del ámbito objetivo del valor»¹⁷, asumirá el punto de vista de la transcendencia, poniendo como único fundamento originario la realidad pura, la verdad paradigmática¹⁸.

Lo que Lask no pone en juego es la *epoché* husserliana, es decir, la asunción de una nueva actitud capaz de captar el emerger del sentido en la vivencia, en las diferentes modalidades de la donación¹⁹. A causa de esta omisión Lask se ve obligado a atribuir el

¹⁶ *Ibid.*, p. 191, nota.

¹⁷ LASK, E., “Zur System der Logik”, *op. cit.*, p. 96.

¹⁸ «Tanto Lask como el Husserl de *Ideas I* se adhieren al giro copernicano introducido por Kant. Ambos ven el mundo *qua* significativo como dependiente en un cierto sentido del sujeto. Sin embargo, para Husserl el sujeto adquiere una primacía ontológica en la medida en que su propio ser está comprendido como algo absoluto. Para Lask, al contrario, el copernicanismo significa solo una prioridad del sujeto desde un punto de vista epistemológico» (SCHUHMANN, K.; SMITH, B., *Two Idealisms: Lask and Husserl* en *Kant-Studien*, n°84 4(1993), p. 458).

¹⁹ A pesar de que Husserl nombra por primera vez la reducción fenomenológica en su curso de 1906/07 (Hua XXIV, p. 211 y sgg.) —es decir, antes de la publicación de los principales textos de Lask— y que

significado originario o bien a la constitución subjetiva propia del juicio (de una forma similar a Kant y al neokantismo) o, por el contrario, a la transcendencia (dando pie a las críticas de dogmatismo). Lask parece optar por la segunda vía, dado que la primera le conduciría a un subjetivismo radical semejante al relativismo psicologista del cual quería escapar. Por esta razón, se ve inclinado a delegar la fuente última de la validez en una transcendencia completamente asubjetiva. Sin embargo, es este mismo impulso el que le arrastra al territorio del naturalismo, para el cual el mundo es el cimiento último de la validez.

El mismo principio laskiano de la determinación material de la forma se podría interpretar a partir de este naturalismo. A pesar de haber defendido a menudo la pureza de las formas lógicas, Lask termina explicando sus diferencias por medio de un principio empírico: la alogicidad irracional de la materia. La πρώτη ὕλη completamente ilógica es de hecho el elemento diferenciador de las formas lógicas. Lask elabora este principio para oponerse al panlogismo hegeliano que absorbe toda la materia en la lógica. Al contrario, la *panarquía del logos* convive con un elemento en último término opaco (justamente la πρώτη ὕλη) arraigado en el fondo de la lógica. De esta opacidad no se puede decir nada en términos positivos y por esto se presenta como un presupuesto de carácter cuasi-dogmático. Este dogmatismo radica en que Lask no solo no explicita las condiciones de posibilidad de su conocimiento, sino que afirma abiertamente su incognoscibilidad esencial. El conocimiento, de hecho, siempre tiene que ver con una materia ya formada, en ningún caso con la sola materia.

El principio de la determinación material de la forma captó la atención de Heidegger que lo utilizó mucho en su *Habilitationsschrift*. Pero, además, hay otro término de cuño laskiano que llegará a ser una de las palabras claves de *Sein und Zeit*: la *Bewandtnis*²⁰. La relación entre forma y materia es, de hecho, descrita por Lask como una síntesis antepredicativa, objetiva, contraria a la síntesis subjetiva presente en la actividad del juicio. La forma *vale* para la materia [*Hingelten*] y, viceversa, esta última encuentra en la forma su *situación*, su propio ámbito de *condición respectiva*

remonta su origen incluso al año 1905 (Cfr. *Seefelder Manuskripte über Individuation* en Hua X, p. 237), Lask no pudo conocer esta herramienta fenomenológica fundamental hasta el año 1913, cuando recibió directamente de Husserl el texto de *Ideen I*. Antes de esta fecha, los únicos escritos husserlianos que Lask pudo estudiar fueron las *Logische Untersuchungen* y el artículo de 1911 *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

²⁰ Para una interesante investigación acerca de la *Bewandtnis* en Lask y Heidegger, véase KISIEL, T., *Why students of Heidegger will have to read Emil Lask* en *Man and World*, n°28 (1995), pp. 197-240.

[*Bewandtnis*]. En *Sein und Zeit* la *Bewandtnis* caracterizará el ser del útil²¹: la condición respectiva del martillo, por ejemplo, es el martillear; la situación del martillear constituye su *ratio* pre-categorial; a su vez la condición respectiva del martillear es el construir, etc. La novedad de la *Bewandtnis* de Lask –perfectamente descrita por Heidegger²²– consiste en haber revestido categorialmente el simple dato perceptivo alógico, de tal modo que la materia siempre está *revestida* por una forma y siempre la forma es *forma de*. Como acabamos de señalar, se trata de una transposición a nivel del objeto de aquello que la fenomenología pone entre conciencia y mundo: el mundo siempre es mundo *para* una conciencia que siempre es *conciencia de*.

Llegados a este punto es posible decir que la lógica de Lask supone un intento de unificar diferentes perspectivas: el idealismo kantiano, la transcendencia categorial aristotélica, el valor de Lotze, la fenomenología husserliana, etc. Sin embargo, esta síntesis tiene que pagar un precio: una tensión no siempre bien resuelta y, en último término, aporética: por un lado la transcendencia absoluta del objeto, por otro, lo misterioso de la transcendencia en la inmanencia, es decir, de la donación originaria en la *Hingabe*. Además, en el marco de la misma transcendencia asubjetiva se encuentran dos vertientes: la primera, la forma pura del valor y la segunda la materialidad alógica e irracional; dos extremos entre los cuales se genera el espacio de la dinámica relacional entre yo y mundo en sus diferentes estratos (*Hingabe*, conocimiento no reflexivo, conocimiento reflexivo y juicio²³).

Desde nuestro punto de vista, el origen de estas ambivalencias radica en la omisión de la subjetividad en el nivel de lo originario. De esta forma, Lask pierde la posibilidad de aferrar cognoscitivamente el encuentro primigenio entre el yo y el mundo, es decir el *primum* de la experiencia, de la vida. Lask convierte en protagonista a la transcendencia asubjetiva (del *logos*, de la materia y de la forma) de un modo

²¹ «El carácter del ser de lo a la mano es la “condición respectiva” [*Bewandtnis*]» (SZ, §18, p. 84).

²² « El *modus essendi* es la realidad empírica inmediatamente data *sub ratione existentiae*. Aquí es preciso observar, como dato importante, que Duns Escoto caracteriza también la realidad empírica como situada bajo una *ratio*, es decir bajo un punto de vista, una forma, una condición respectiva [*Bewandtnis*]; con eso no se expresa sino lo que se ha formulado en este sentido: *también la donación representaría ya una determinación categorial* [*auch die “Gegebenheit” stelle bereits eine kategoriale Bestimmung dar*]» (GA 1 [HS 1915], p. 260. Cursiva nuestra).

²³ Este alejamiento progresivo del conocimiento de la esfera pura de lo originario asubjetivo fue señalado y aclarado ya por Gurvitch, uno de los primeros críticos no alemanes de la filosofía de Lask: «El factor de la subjetividad, aún en su expresión más objetiva, en tanto que conocimiento y juicio, desempeña para Lask no solo un papel subordinado, sino también un papel destructor, que descompone el abrazo armonioso del Logos y de la materia primaria, basado en el *Hingelten* directo». (GURVITCH, G., *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, Paris, Vrin, 1930, p. 172).

diametralmente opuesto a lo que hizo, por ejemplo, Natorp, el cual –como veremos– asumió una perspectiva marcadamente subjetivista. Transcendencia por un lado (Lask), subjetivismo por el otro (Natorp); dos caminos opuestos que conducen sin embargo a la misma conclusión: la pérdida del sentido de lo originario en la medida en que este último no es el fruto de la separación entre yo y mundo, sino el de su correlación. Por la misma razón Lask interpreta la separación fichteana entre filosofía y vida como un dualismo radical por el que la filosofía nunca puede aferrar la vida. Al contrario, aún admitiendo que la filosofía no es vida, es decir, que el pensamiento no es lo originario, no por esto hemos de afirmar que el primero no puede ser en ningún caso una fiel representación de lo segundo: la descripción de lo originario, a pesar de que no coincida con ello puede sin embargo corresponderle fielmente, esto es, desvelar la verdad²⁴.

b) La aporía entre el valor y la donación originaria (el problema de la historia)

Es posible señalar otra contradicción en el pensamiento laskiano a partir del problema de la historia. A este respecto nos remitimos tanto a la disertación de 1902 *Fichte Idealismus und die Geschichte*, a su *Rechtsphilosophie* de 1905 como al discurso inaugural que pronunció en Heidelberg ese mismo año titulado *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung*. Si, entorno al sistema de la lógica la tensión se sitúa entre Kant y Aristóteles, en relación con el problema de la historia la diatriba se centra en Fichte, cuyo pensamiento sintetiza la teoría del conocimiento kantiano y la filosofía de la cultura hegeliana. Antes hemos aclarado cómo Lask se opone abiertamente al panlogismo hegeliano que considera la individualidad empírica como una simple emanación del Espíritu sin espesor ontológico, y esto exactamente al contrario que la analítica kantiana que define lo empírico, a pesar de su completa irracionalidad, como la única realidad opuesta a la irrealidad racional del concepto. Esto en lo que concierne a la realidad. Desde el punto de vista del valor los términos se invierten: mientras que Hegel atribuye pleno valor a lo empírico por ser parte de un todo de valor, Kant considera que los valores, así como los conceptos, son abstractas generalidades, completamente ajenas a la realidad irracional. Si Lask se deja guiar por

²⁴ A pesar de que efectivamente Fichte articuló un antítesis entre el conocer y el vivir, su intento no fue el de impedir a priori el conocimiento de la vida –afirmando como Jacobi (y en cierta medida Lask) un principio irracionalista– sino solo el de evitar la identificación entre ellos. Por lo tanto, si por un lado «en cuanto nos elevamos a la pura especulación, *esta realidad desaparece necesariamente*», por otro hay que afirmar que la especulación «solo es el medio para conocer la vida» (FICHTE, J. G., *Leben und literarischer Briefwechsel*, Band 2, Leipzig, Brokhaus, 1862, p. 174).

Kant en el campo de la lógica, es Hegel el que lo acompaña en el de la filosofía de la historia. Por esta razón los dos, a ojos de Lask, han de ir de la mano [*komprädikabel*²⁵] a fin de eliminar los errores del uno con los méritos del otro. Fichte es el que mejor realizó esta operación.

Pero incluso en este caso, la síntesis nos obliga a pagar un alto precio. Lask, de hecho, permanece profundamente fiel a la tesis kantiana según la cual la realidad es algo irracional, de por sí completamente sin valor: solo las formas lógicas valen. Sin embargo, establecido esto, Lask sorprende la semejanza entre esta neta separación y el platonismo de los valores que afirma, por ejemplo, que una individualidad como Dante solo es válida en cuanto participa del puro valor de la poesía. Para evitar esta abstracción y a fin de atribuir un valor a la individualidad como tal, Lask se remite a la lógica hegeliana y a la relación todo-parte: la individualidad posee ahora un valor en la medida en que pertenece a una determinada época histórica (Dante vale en cuanto pertenece al movimiento del *dolce stil novo*). Esto, sin embargo, nos lleva a un doble problema: por un lado, el valor de la individualidad pasa a ser meramente relativo, o sea, de carácter relacional, y, por el otro, este valor relacional contradice la tesis kantiana de la irracionalidad de lo real que Lask no quiere abandonar: ¿cómo es posible, de hecho, que pueda emerger un valor a partir de la simple relación entre realidades de por sí irracionales? A pesar de sus esfuerzos, Lask no consigue atribuir un valor a la individualidad en sí. El valor permanece en su transcendencia radical y se atribuye a la realidad empírica solo cuando ésta se reviste de aquel. Dante pertenece al *dolce stil novo* pero no es por esto por lo que vale: no es la historia o un simple periodo los que proporcionan el valor sino que, al contrario, es el valor el que hace de la historia algo válido (que, por ejemplo, nos permite identificar el periodo de la segunda mitad del siglo XIII en Italia como el del *dolce stil novo*, es decir un periodo de gran valor poético).

En nuestra opinión, esta aporía entre la atribución de un valor al dato individual y la fidelidad a la concepción kantiana de la separación radical entre realidad y valor, no es otra cosa que un reflejo de la aporía que antes hemos intentado aclarar entre la completa transcendencia asubjetiva del dato real y la inmanencia de su significado en cuanto que constituido por la conciencia. Lask, de hecho, no quiere renunciar ni a la

²⁵ «Los dos métodos de evaluación, aunque diferentes, son sin embargo también co-predicables, es decir aplicables paralelamente a los mismos objetos e insustituibles el uno al otro, por causa del significado autónomo que compete a cada uno» (LASK, E., *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen/Leipzig, J.C.B. Mohr, 1902, p. 12).

revolución copernicana, es decir, a la idea según la cual «la realidad vale –bajo el ángulo visual de la teoría del conocimiento– como un resultado de las síntesis categoriales»²⁶, ni a la autonomía de la realidad de lo puramente empírico respecto al sujeto.

Esta tensión entre polos opuestos genera una cierta confusión a la hora de determinar el significado que el término realidad/donación tiene en el pensamiento de Lask. Es posible describir, de hecho, hasta tres sentidos diferentes de este término que corresponden al tipo de implicación que el objeto tiene con el sujeto. Hablamos de *realidad/donación objetiva natural o cultural* cuando el material fenoménico está aquilatado por el sujeto por medio de aquello que Rickert y Windelband llaman *formas metodológicas*, es decir, las formas científico-conceptuales capaces de generar los productos científicos y culturales como puede ser un átomo o la guerra civil española entre 1936 y 1939. En este caso, el sujeto constituyente se puede identificar con el científico o el historiador, es decir con un determinado sujeto empírico. Antes de esta elaboración científica, y como su condición de posibilidad, encontramos las *realidades/donaciones objetivas* constituidas por el yo puro transcendental por medio de las llamadas *formas constitutivas*. En este caso el sujeto elabora pre-científicamente, podríamos decir ingenuamente, el material fenoménico que ahora se presenta bajo la forma de realidades objetivas sin especificaciones científicas o culturales. Ateniéndonos a los ejemplos anteriores, tendríamos que hablar de simples objetos y del conflicto tal y como cada uno lo experimenta. Afirma Lask:

no es en primer lugar el historiador el que asigna a los grandes acontecimientos históricos su papel en la historia universal; los diferentes significados típicos de la cultura, como los de la Economía, el Derecho, el Lenguaje, etc., no son delimitados en primer término por la ciencia. De hecho, también el científico podrá reconocer en la disposición primaria de los materiales encontrada por él, las elaboraciones previas a la actividad científica²⁷.

Solo sobre la base de este nivel precientífico puede la ciencia realizar sus determinaciones.

Ahora bien, más allá de estos dos sentidos de realidad, se encuentra, en opinión de Lask, la *realidad/donación inmediata*, la pura materia que solo en una segunda instancia, y gracias a la actividad constitutiva del sujeto, se reviste de valor. Lo

²⁶ LASK, E., *Rechtsphilosophie*, en *Sämtliche Werke*, Band I, Jena, Dietrich Schleglmann Reprintverlag, 2002, p. 264.

²⁷ *Ibidem*.

interesante es que ya a este nivel elemental Lask habla de realidad: «El hecho de la elaboración precientífica impide considerar sin más la realidad inmediatamente dada [*die unmittelbar gegebene Wirklichkeit*] como el *material* de las ciencias culturales»²⁸. Se presenta así una sucesión de tres niveles de realidad/donación: 1) la realidad/donación inmediata, transcendente y asubjetiva que sirve de materia para 2) la realidad/donación objetiva constituida por el sujeto según las formas constitutivas. Esta última, a su vez, sirve de materia para 3) las realidades/donaciones objetivas científico-culturales constituidas subjetivamente según las formas metodológicas.

Pero ¿cómo es posible hablar de donación originaria asubjetiva y al mismo tiempo permanecer fieles a la revolución copernicana de Kant? Para responder a esta pregunta nos bastará recordar que Lask limita el campo de aplicación del copernicanismo kantiano al ser y no al ente. Esto significa que el sujeto constituye la forma del valor pero no su contenido material. Pero si esto es verdad, entonces la realidad propiamente dicha solo es la primera y la diferencia con los otros dos tipos pasa a ser meramente formal, es decir, dependiente exclusivamente de la forma que reviste a un ente de por sí sin valor.

La aporía es ahora evidente: Lask niega por una parte la metalogicidad de la realidad/donación, perfectamente en sintonía con el espíritu kantiano y fichteano, por la otra parece concebir la posibilidad de un ámbito, el de la donación originaria, que no pertenece a la lógica y que, sin embargo, vale por sí mismo. Por un lado afirma que «la realidad vale como un resultado de las síntesis categoriales»²⁹ y por el otro se esfuerza en afirmar el valor de la realidad empírica en sí, tal y como expone en *Fichte Idealismus und die Geschichte*: «La realidad viviente, que era simplemente un límite del yo puro, se vuelve ahora la quintaesencia de todos los valores concretos, mientras que la filosofía deviene una especulación que se limita a reflexionar sobre los valores e incapaz de fundamentarlos»³⁰.

En conclusión: el pensamiento de Lask, planteado como un intento de síntesis entre el criticismo kantiano y el pensamiento clásico precrítico, arrastra consigo una aporía irresoluble, fruto de la constante tensión entre elementos contrapuestos: el copernicanismo kantiano y el hylemorfismo aristotélico, la logicidad del ser y la metalogicidad del objeto, la inmanencia del significado y la transcendencia del valor, la

²⁸ *Ibidem*. Cursiva nuestra.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ LASK, E., *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, op. cit., p. 159.

constitución subjetiva de lo real y la independencia de lo empírico. Aunque intenta abarcarlo todo, cuando quiere aferrar lo uno pierde lo otro. Lask pretende involucrar en su pensamiento la revolución copernicana separando radicalmente realidad y valor, pero cuando tira por este lado deja descubierta la realidad del valor perdiéndose en el abstracto racionalismo gnoseológico. Por otra parte, cuando se refiere a la realidad del valor, abandona la revolución copernicana acercándose así a la filosofía de la historia de Hegel y a un objetivismo precrítico. La determinación de la donación originaria en Lask vive en este tira y afloja en último término irresoluble pero que, a pesar de las oscuridades y contradicciones, ha contribuido de un modo significativo a abrir nuevas problemáticas y horizontes a los que intentará responder el pensamiento husserliano y, sobretodo, heideggeriano.

§ 5 La donación en el neohegelismo de Natorp

Paul Natorp fue uno de los exponentes más influyentes y más insólitos de la escuela neokantiana de Marburgo. Más que de una “vuelta a Kant” en su caso habría de hecho que hablar de una “vuelta a Hegel”, aunque quizá ambas etiquetas sean a la vez reductivas y poco acertadas. Su pensamiento atrajo muy pronto la atención del joven Heidegger, tanto que sus primeros cursos están todos salpicados de referencias al eximio profesor de Marburgo. Tanto cuidado intelectual se debía a que las críticas de Natorp a la fenomenología, a diferencia de otras de procedencia neokantiana, conseguían efectivamente hacer tambalear el edificio teórico de Husserl golpeando sus cimientos. Heidegger, para responder a estas críticas en defensa de la esencia del planteamiento husserliano, tuvo que aprender una forma alternativa de acercamiento a los fenómenos: la intuición originariamente oferente [*originär gebende Anschauung*] tenía que enriquecerse, *dinamizarse*, si quería realmente traer a donación las cosas mismas, es decir, las vivencias intencionales de la vida fáctica. Como intentaremos demostrar, para nosotros Natorp fue indirectamente uno de los artífices –quizá *el* artífice– de la transformación hermenéutica de la fenomenología heideggeriana. Para Heidegger él fue «el único que hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología»¹.

Desde el punto de vista de la donación que nos ocupa ahora, la postura de Natorp es clara: lo que *originariamente* se da no es algo dado sino el movimiento infinito del pensamiento. Por tanto, si queremos ser fieles a las cosas mismas tendremos que sustituir lo que *inmediatamente* se nos da (los datos sensoriales, los fenómenos, los objetos, etc.), el *primum quoad nos*, por la pura acción donante del pensamiento, es decir, el *primum quoad se*. Natorp aplica a los fenómenos los conceptos de *continuidad* y *límite* propios del cálculo infinitesimal: lo dado no es sino un punto transitorio que es necesario volver a insertar en la continuidad de la línea de la que procede. En este sentido la donación es simplemente el índice de un problema. Remitirse al puro dato no es en absoluto una tarea inmediata sino un trabajo infinito: «El único sentido de “ser

¹ GA 56/57 [KNS 1919], p. 101.

dado” [Gegebene] que se puede asumir es “ser planteado como problema” [als Problem aufgegeben sein]»². De manera aun más explícita, en su extensa y feroz crítica al *Immanuel Kant* de Bruno Bauch, Natorp afirma: «a la donación tiene que corresponder un *dar* activo [ein aktives Geben]. ¿Desde dónde? ¿Qué es lo que da [Was ist das Gebende?]? Lo que da, es decir, lo que determina tiene que ser en último término el propio “a priori” del intelecto»³.

Como Külpe y Rickert, también el idealismo de Natorp empieza su análisis por los datos sensoriales, pero ahora estos datos tienen que ser “disueltos” [auflösen] en la continuidad del proceso cognoscitivo. El dato sensorial es una mera etapa de un movimiento teórico de conocimiento de la realidad, un punto de partida *no originario* cuya única función es la de ser la pista de lanzamiento del pensamiento: «los puntos fijos [Festpunkte] del pensamiento tienen que ser disueltos, fluidificados en la continuidad del proceso cognoscitivo [Denkprozess]»⁴. Lo que Natorp está intentando describir no es otra cosa sino el proceso de reelaboración de los datos sensoriales que operan las ciencias objetivantes. Frente a la incertidumbre subjetiva –a veces escandalosa– por la que un mismo objeto, un vestido por ejemplo, aparece azul y negro a decenas de miles de personas y blanco y dorado a otras tantas alrededor del mundo⁵, los científicos traducen los colores del vestido en longitudes de ondas luminosas, trasladan éstas a nuestras retinas, es decir, las convierten en impresiones sensoriales y éstas a su vez en sinapsis neuronales. Las ciencias positivas insertan el dato sensorial en un proceso de objetivación progresiva que determina de forma cada vez más específica la sensación subjetiva originaria del color. Desde el punto de vista teórico es posible alcanzar la plena y absoluta determinación del dato, aunque sabemos que esto es imposible desde el punto de vista efectivo: el objeto plenamente determinado es la *x* de la función del conocimiento, el límite hacia el que el progreso científico tiende asintóticamente sin alcanzarlo nunca. El objeto del conocimiento es, en último término, una idea kantiana: «nunca es correcto afirmar que el objeto *está* dado, sino solo que *está*

² NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1912, p. 122.

³ NATORP, P., “Bruno Bauchs ‘Immanuel Kant’ und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus”, *op. cit.*, p. 440.

⁴ NATORP, P., “Husserls ‘Ideen zu einer reinen Phänomenologie’”, en *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, nº7 (1917/18), p. 230. Heidegger explica esta tesis de Natorp con las siguientes palabras: «los datos sensoriales son datos [Daten] solo para un sujeto, para un yo; son datos [Daten] solo en la medida en que somos *conscientes* de ellos, únicamente por ello son datos [Daten]. ¿Y qué función cumplen en el conocimiento de los entes? La función de ser eliminados [ausgeschaltet]. Son la *x* de la ecuación del conocimiento que debe ser resuelta» (GA 56/57 [KNS 1919], p. 82).

⁵ Se trata de un fenómeno realmente acontecido en febrero de 2015 y que tuvo una repercusión mundial inmediata gracias a los nuevos medios de comunicación.

siendo dado; es más, no lo está siendo sino que *estará* dado solo en el despliegue completo del proceso de determinación que, sin embargo, es en realidad un despliegue infinito»⁶.

A lo largo de la vía objetiva del conocimiento, es decir, la vía de las ciencias positivas, el fenómeno dado constituye siempre el punto de partida de un problema. La vivencia concreta subjetiva tiene que ser subordinada a una ley abstracta que permita comprenderla objetivamente. Los datos son simplemente casos de una ley objetiva, independiente de la subjetividad, que es preciso descubrir. Los fenómenos subjetivos tienen que transformarse en objetos, inscribirse en una ley, la cual a su vez tiene que perfeccionarse ulteriormente objetivando sus restos subjetivos, es decir, tiene que transformarse a su vez en un nuevo objeto y así hasta el infinito:

el objeto es literalmente el contra-yecto [*Gegenwurf*], en realidad el proyecto [*Vorwurf*], el problema: la anticipación de la inclusión que se realiza efectivamente en la etapa siguiente. De esta manera es objetivo el grado superior que tiene que ser alcanzado en comparación a cada grado inferior; es subjetivo todo grado inferior de la conciencia constantemente dirigida al objeto en comparación con los grados superiores⁷.

En cierto sentido Galilei, padre de la ciencia matemática de la naturaleza, quería decir lo mismo cuando animó a las ciencias a traducir los fenómenos que aparecen en leyes matemáticas, es decir, en el lenguaje que Dios utilizó para crear el mundo.

Esta correlación entre sujeto y objeto es en realidad una identificación en cuanto en la escala del conocimiento lo que es objetivo visto “desde abajo” es subjetivo visto “desde arriba”. Es el punto de vista o, mejor dicho, el sentido de dirección del análisis, el que permite distinguir lo que en términos absolutos es lo mismo. Aquí se vislumbra todo el hegelismo dialéctico de Natorp que tiene como patrono oculto a Heráclito. El dato es una ficción fruto del detenimiento del proceso cognoscitivo. En realidad todo fluye y en el flujo no hay ser sino solo devenir. Por eso, el exergo de la *Psicología general* de 1912 es el siguiente fragmento de Heráclito D.-K. 45: «nunca encontrarás los límites del alma humana, por mucho que camines, tan profunda es su naturaleza».

⁶ NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 152.

⁷ *Ibid.*, p. 67. En su *Einleitung in die Psychologie* Natorp escribía de una manera quizá más sencilla: «la diferencia y relación [entre manifestación y conocimiento objetivo, entre fenómeno y ley] se fundamenta en el contraste e intercambio entre lo “múltiple” dado, en sí infinito e indeterminado, y su limitación y determinación en la “unidad” de la comprensión que constituye el concepto, la ley y la objetividad» (NATORP, P., *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. B., J.C.B. Mohr, 1888, p. 74).

Ahora bien, asumir la metamorfosis del dato en el pensamiento, significaba aceptar la dependencia de lo concreto de una ley universal. En términos heideggerianos esto significaba admitir que la vida fáctica no está dada y que todas las determinaciones de la esfera pre-teorética de la experiencia pueden ser interpretadas solo a través de un comprender teórico objetivante. En otros términos, «la abstracción es la única vía para poder comprender lo concreto de la vida de conciencia en general o, por lo menos, para acercarse a esta comprensión»⁸. Para Heidegger salvar la vida fáctica –y con ellas todos los fenómenos– pasaba por recuperar la legitimidad de lo dado. La crítica a la donación de Natorp se especifica en cuatro puntos.

En primer lugar, Heidegger considera que Natorp y toda la escuela neokantiana de Marburgo han absolutizado indebidamente la manera teorética de proceder propia de la ciencia matemática de la naturaleza: «el pensamiento matemático según series y leyes es absolutizado como proceder teórico; en general, todos los problemas y la formación de conceptos toman su orientación de la legalidad propia de las series»⁹. Natorp pretendía traducir todo conocimiento teorético en los términos de la matemática absorbiendo en ella otros tipos de saberes teoréticos como, por ejemplo, aquellos de las ciencias históricas y de la propia psicología o fenomenología. Hablando en términos de monismo metodológico él se oponía directamente a la escuela neokantiana de Baden que defendía una metodología propia de las ciencias históricas frente a las ciencias naturales y que, en la propia teoría del conocimiento, distinguía claramente una vía objetiva y una subjetiva (lo que en términos husserlianos sería una ciencia noemática –una lógica pura– frente a una ciencia noética –una psicología descriptiva transcendental–). Para Natorp no hay dos vías del conocimiento sino solo dos direcciones de un mismo conocer: «Objetividad y subjetividad se dan solo en el conocimiento. Mejor: subjetivación y objetivación se distinguen como dos diferentes *direcciones de la vía del conocimiento*»¹⁰. Pero además, fiel a la enseñanza de Cohen, Natorp considera que la teoría del conocimiento tiene que ser una teoría del conocimiento *científico*, es decir, el punto de partida y el punto de referencia *exclusivo*

⁸ NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 192.

⁹ GA 58 [WS 1919/20], p. 132. Unos meses antes, en su primer curso universitario, Heidegger presentaba la misma tesis a sus estudiantes con las siguientes palabras: «la solución de la filosofía transcendental, tal como se expresa en el idealismo objetivo de la escuela de Marburgo y tal como la hemos esbozado anteriormente, muestra una deficiencia fundamental: la limitación unilateral y absoluta del conocimiento y de su objeto, así como del concepto de realidad, a la ciencia matemática de la naturaleza» (GA 56/57 [KNS 1919], p. 83).

¹⁰ NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., pp. 210-211.

del conocer es la ciencia matemática de la naturaleza y no el conocer ordinario como suponían los exponentes de la filosofía trascendental de los valores. El hecho originario es, por tanto, el pensamiento teórico moldeado gracias al cálculo infinitesimal. El primer y fundamental error de Natorp fue no aceptar que este mismo pensamiento tiene un arraigo pre-teorético y que ya a nivel de la vida fáctica es legítimo hablar de “comprensión”.

En segundo lugar, Heidegger critica abiertamente a Natorp su disolución de los datos sensoriales en el proceso cognoscitivo sin «plantearse la pregunta por el modo de conciencia de las sensaciones, por cómo están en general presentes en la conciencia en cuanto algo a determinar y posible x, qué procesos presupone ya esto»¹¹. Para Natorp cuando tenemos una percepción de algo, por ejemplo, oímos el ruido de un coche, lo que se nos da es *únicamente* el contenido de la percepción y no también nuestro oír. Podríamos decir que el polo de interés es exclusivamente el objeto intencionado mientras pierde por completo relevancia el análisis del acto perceptivo en su especificidad frente, por ejemplo, a otros actos intencionales. Esto se debe a que Natorp se siente en la obligación de «prescindir completamente de la diferencia entre la conciencia de un contenido y la conciencia de esta conciencia»¹². Mientras podemos analizar el ruido del coche sin preocuparnos de su referencia a nuestra conciencia, nos resulta imposible analizar nuestra conciencia perceptiva prescindiendo del ruido del coche. Si desaparece este ruido desaparece nuestro percibir, y penetra en nuestra conciencia un nuevo contenido con su correspondiente referencia a la conciencia. Esta última, sin embargo, sigue escapándose a un aferramiento inmediato. La conciencia de algo puede ser objetivada pero de esta manera se transforma en un contenido que, por tanto, necesitará evidentemente un nuevo acto de conciencia referido a ella. Esto lleva Natorp a la conclusión que todas las supuestas diferencias de nuestras modalidades de conciencias son en realidad diferencias a nivel de contenido, mientras el acto de conciencia, lo que él llama conciencia [*Bewußtheit*], es único y siempre lo mismo:

nosotros negamos que la relación al contenido sea diferente en el sentir, en el representar, etc.; negamos que haya en general diferentes *modalidades de conciencia* que se puedan indicar con estas y otras expresiones de determinadas “actividades de conciencia”. En el fenómeno fundamental de la conciencia no hay en absoluto ninguna multiplicidad y especificidad. Ella es absolutamente simple y pobre de información. Toda riqueza, toda multiplicidad de la conciencia estriba completamente en los contenidos¹³.

¹¹ GA 58 [WS 1919/20], p. 132.

¹² NATORP, P., *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 18.

¹³ *Ibid.*, p. 19.

Aquí se ve de manera aun más clara lo que decíamos antes acerca de la negación natorpiana de una vía subjetiva del conocimiento: para los filósofos de Marburgo no tiene sentido una noética del conocimiento puesto que el único sentido que se puede atribuir al “acto” de conciencia es su unidad.

Evidentemente, Heidegger comparte la crítica que ya Husserl en su quinta Investigación Lógica dirigía a Natorp a este respecto: «tampoco logro entender cómo pueda ser cierto que la referencia del yo al contenido de la conciencia no presenta diferencia [...] La autopercepción del yo empírico es una experiencia de todos los días, que no ofrece dificultades de comprensión. El yo es percibido lo mismo que cualquier cosa externa»¹⁴. Como veremos más adelante, entre Natorp por un lado y Husserl y Heidegger por el otro, hay una diferente comprensión de la intuición y de la evidencia. Mientras para el primero toda intuición es ya pensamiento teórico, para Husserl y, sobre todo, para Heidegger, la intuición es lo que permite investigar las vivencias intencionales y la vida misma en su conjunto sin objetivarlas, llevándolas a donación de manera evidente. Al no reconocer esto, Natorp prescinde por completo de un análisis de los datos sensoriales desde el punto de vista noético, cerrándose de esta manera una oportunidad de entrar en el horizonte pre-teórico de las vivencias y de su comprensión.

La tercera crítica a la donación de Natorp se refiere directamente a la conciencia: «un concepto rígido de conciencia que significa, en el fondo, determinación lógica del objeto por parte del pensamiento, determinación que no es por su parte más que una posición entendida como momento de un proceso ponente infinito»¹⁵. Para Natorp cuando hablamos de conciencia [*Bewußtsein*] nos estamos refiriendo a un conjunto de tres momentos abstractos: 1) el algo [*Etwas*] del que somos conscientes; 2) el sujeto consciente, es decir, en último término el ego puro y 3) la relación entre el primero y el segundo momento, es decir, el hecho de ser conscientes, que Natorp define como concienciad [*Bewußtheit*]. Ahora bien, este tercer momento constituye la característica fundamental de la conciencia –aunque por ahora solo desde un punto de vista formal– en el que se expresa la relación de un sujeto a un objeto. Si ahora de-formalizamos esta concienciad e intentamos ver de cerca cuál es la esencia de la conciencia, podemos empezar a entender la crítica de Heidegger. Para Natorp, la simple percepción [*Perzeption*] es, por así decirlo, el momento previo de provisión del material a la

¹⁴ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, Band 2, Teil I, Tübingen, Max Niemeyer, 1968, V, §8, p. 362.

¹⁵ GA 58 [WS 1919/20], pp. 132-133.

conciencia pero no es todavía conciencia. Para que ésta aparezca hace falta la recopilación de la multiplicidad del contenido ofrecido en una unidad, lo que se llama apercepción [*Apperzeption*]. Aquí aflora por vez primera la conciencia. ¿Cuál es, entonces, su característica fundamental? La recopilación, la unificación [*Verbindung*] de la diversidad; ella es la especificidad de la conciencia y a la vez «la forma fundamental [*Grundgestalt*], la modalidad auténtica de existencia de los contenidos psíquicos, el aislamiento de los contenidos elementales, por ahora el solo resultado que se pueda expresar en general de la *abstracción científica*»¹⁶.

Heidegger tiene razón: el primer surgimiento de la conciencia coincide en Natorp con su primera unificación de lo múltiple, es decir con una *abstracción* teórica que transforma meros datos sensibles en un *objeto* o, por utilizar la terminología de Natorp, transforma el fenómeno en objeto. Toda actividad de conciencia es siempre y solo objetivación. Los mismos enunciados de la vida precientífica son ya objetivaciones, abstracciones, aunque todavía espurias y faltas de ser inordenadas bajo una abstracción más elevada por medio de las ciencias de la naturaleza.

Finalmente, la cuarta crítica a la donación es una recopilación y profundización de las tres anteriores en la medida en que ataca directamente a la dialéctica: «*Propensión a la dialéctica*. [...] La dialéctica es ciega ante la donación. La idea de dialéctica es fundamentalmente errónea; se basa en una confusión entre la captación del objeto y la expresión, entre *intuición* y *expresión*. Si se ve el problema de la relación de intuición y expresión y se ve la evidencia de la intuición, la dialéctica se ve afectada en su núcleo»¹⁷. Justamente al problema de una fenomenología de la intuición y de la expresión, Heidegger dedicó el curso del semestre estivo de 1920 cuya segunda parte está casi enteramente dedicada a Natorp. La dialéctica confunde intuición y expresión en el sentido de que absorbe el momento de la donación del objeto en aquello de su determinación expresiva o, por decirlo con Kant, es la absorción completa de la estética en la analítica. Siguiendo a Hegel, Natorp disuelve toda la experiencia en experiencia teórica, todo lo a posteriori en lo a priori. Superar la dialéctica implicará para Heidegger vérselas con las críticas de Natorp a Husserl para posteriormente elaborar una forma expresiva de las vivencias que permita dar cuenta de lo inmediato sin objetivarlo.

¹⁶ NATORP, P., *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 26. Cursiva nuestra.

¹⁷ GA 58 [WS 1919/20], pp. 225-226. Citamos la cuarta crítica utilizando los apuntes de Oskar Becker y no –como en las tres anteriores– los del propio Heidegger, porque en este caso los primeros nos parecen más claros. De todos modos las diferencias son prescindibles y completamente marginales.

§ 6 La donación en Husserl: a tanta evidencia, tanta donación

Antes de presentar el intercambio de críticas entre Natorp y Husserl es útil aclarar el significado de la donación en el marco de la fenomenología husserliana. Con Husserl el problema de la *Gegebenheit* asume un planteamiento que resultará determinante en la filosofía del siglo XX y máxime en la reflexión del joven Heidegger. La fenomenología incipiente estructura el campo de lo *dado* como un ámbito en el que se desarrollan unos problemas cognoscitivos fundamentales. Esto resulta evidente no solo por la continua repetición del término y de sus derivados en los textos de Husserl, sino también por sus múltiples caracterizaciones: dato evidente, apodíctico, adecuado, inadecuado, absoluto, inmanente, casi-dado, no-dado, etc. Cada una de estas determinaciones indica una específica relación cognoscitiva y, por tanto, una específica disposición de los principales conceptos fenomenológicos.

Sin embargo, a pesar de su importancia, la donación no ha sido objeto de estudio directo por parte de Husserl. Por lo que sabemos, a diferencia de Rickert, él no dedica en sus escritos un análisis explícito y directo a este problema. Esto complica mucho la tarea que ahora nos ocupa: determinar la interpretación husserliana de la *donación*. Como sucede a menudo, los conceptos filosóficos omnipresentes pero no argumentados tienen el peligro de pasar inobservados: se usan constantemente pero sin poseer un significado definido adecuadamente.

Ahora bien, un análisis exhaustivo del concepto de *donación* en Husserl necesitaría una explicación pormenorizada de los principales nudos conceptuales de su pensamiento, una explicación que, sin embargo, excede nuestros propósitos. En segundo lugar, teniendo en cuenta la amplitud de la obra husserliana, hemos tenido que realizar una selección textual limitándonos únicamente a unos pocos escritos. El criterio para esta selección ha sido de carácter prevalentemente editorial: hemos privilegiado los textos que Husserl publicó entre 1900 y 1913, es decir, en los años en los que la fenomenología entró en el panorama filosófico de la época, hasta entonces acentuadamente marcado por el neokantismo. En detalle se trata de las *Investigaciones lógicas*, del primer volumen de *Ideas* y del artículo de 1911 publicado por la revista *Logos*. El texto del curso de 1907, *La idea de la fenomenología*, es una excepción. Éste,

de hecho, aunque fue publicado mucho más tarde, resulta fundamental para nuestro tema.

La descripción de la *donación* en Husserl, además de acercarnos al planteamiento filosófico heideggeriano, nos permitirá recapitular la postura del neokantismo acerca de la *Gegebenheit* y del problema del significado en general. No será por tanto inútil detenernos brevemente en los principales ejes de la filosofía husserliana que, no solo marcan una separación neta respecto del kantismo, sino que permitirán entender por qué Husserl relaciona estrictamente la donación con la dimensión intuitiva de la conciencia.

a) *La esencia intencional de la conciencia*

Como es sabido, Husserl retoma de Brentano la tesis según la cual la esencia de la conciencia es la intencionalidad. «Cada conciencia es “conciencia de”»¹, es decir, cada vivencia es esencialmente un “dirigirse a”, un tender hacia lo otro de sí. No solo las vivencias propiamente cognoscitivas (los actos) poseen esta característica, sino todas las vivencias como tal. La intencionalidad es la cualidad de la conciencia. Esto implica que el mundo, entendido como el *a qué* de la conciencia, es esencialmente determinado y forjado por la intencionalidad: «el *mundo espacio-temporal* entero [...] es un mero ser intencional por su sentido o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser un ser *para* una conciencia»². En estas afirmaciones se hace evidente el planteamiento del idealismo fenomenológico para el cual el ámbito del ser –en la acepción común de *lo que es*– es la inmanencia a la conciencia. Sin embargo, a diferencia del idealismo de corte kantiano, la inmanencia es aquí de carácter intencional. Esto significa que en la conciencia, además de los actos y de su intrínseco significado (*cogitationes*), se halla también aquello a lo que ellos apuntan (*cogitata*). Mientras que los actos están contenidos en la conciencia representando aquel tipo de inmanencia que Husserl llama *ingrediente*, también aquello a lo que apuntan está contenido en ella, pero según un nuevo tipo de inmanencia: *inmanencia intencional*.

Estas afirmaciones trazan una primera diferencia fundamental con el neokantismo: como vimos anteriormente, en opinión de Rickert la conciencia,

¹ HUSSERL, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en HUA XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987 p. 16.

² HUA III/1, §49, p. 93.

interpretada en sentido estricto, es un ámbito del que no es posible afirmar nada, porque lo que en ella está contenido –es decir, el material representativo– está completamente mudo hasta que interviene el juicio, el cual realiza la función *formativa*, es decir, propiamente cognoscitiva. El apoderamiento del objeto, el dirigirse a él en sentido estricto, es prerrogativa del juicio. La simple representación es un ámbito de completa pasividad donde el yo se limita a vivir [*erleben*] sin que nada le esté *dado*. Lo *dado*, de hecho, emerge solo gracias a la categoría de la *donación* a título de forma originaria dependiente del *Sollen* transcendente. En consecuencia, para Rickert la filosofía adquiere derecho de palabra no tanto a nivel de la conciencia [*Bewußtsein*], sino en el del conocimiento judicativo [*Gewusstsein*].

A diferencia de Husserl, para quien la conciencia es esencialmente un *dirigirse a*, en Rickert este elemento intencional se puede hallar solo a nivel de la actividad judicativa. Sin embargo, incluso aquí, la intencionalidad solo es derivada: la conciencia se *dirige a* no en virtud de sus actos o de su esencia, sino porque está guiada por una norma transcendente [*Sollen*]. Lo que *dirige teóricamente* la conciencia es el objeto del conocimiento –el *deber-ser*–: «como hemos indicado minuciosamente, las representaciones permanecen siempre teóricamente indiferentes en cuanto meras representaciones. Viceversa, cuando queremos juzgar y cuando reflexionamos expresamente sobre el sentido del acto de juicio, aparece de inmediato un *Sollen* que nos *proporciona una dirección teórica* [*theoretisch richtunggebend*]»³.

Si en el texto rickertiano queremos encontrar una primacía de la conciencia en la actividad cognoscitiva, es preciso dirigirnos no ya al ámbito teórico, sino al práctico. Para el neokantismo de Baden, uno de los presupuestos del conocimiento es, de hecho, el *querer la verdad*: este *tender práctico* es la *conditio sine qua non* del conocimiento teórico. «No la verdad, sino la *voluntad de la verdad* [*Wille zur Wahrheit*] es la clave de la serie de pensamientos teórico-cognoscitivos que se origina en el sujeto. Incluso el conocer viene sustentado por el querer. La voluntad racional o la “razón práctica” tiene la primacía»⁴. Mientras que en Husserl la esencia del conocimiento es un *dirigirse* teórico-intencional, en Rickert éste es originariamente práctico-volitivo y, solo secundariamente, y solo en ámbito del juicio, teórico-intencional. El que mejor evidenció esto fue Heidegger: «Rickert [...] considera que la intencionalidad sería lo

³ RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 206. Cursiva nuestra.

⁴ *Ibid.*, p. 315.

propio de la actuación de tipo judicativo pero no de la representación. Dice: la representación no es conocimiento»⁵.

Puesto que el momento cognoscitivo equivale para Rickert al momento judicativo, en su opinión, lo que precede a éste no comprende nada, no aferra nada, no *da* nada. Pensar de forma diferente, es decir, conjeturando por ejemplo una intuición *donadora* capaz de captar cognoscitivamente la vinculación primigenia entre materia y forma, es decir, el *dato*, es para él una mistificación, un ver ultra-teorético de corte místico, digno de Angelus Silesius⁶. El ámbito de la intuición no puede ser, según Rickert, un ámbito cognoscitivo: en él no se trata de la verdad porque ésta está reservada al juicio. La intuición es un simple testimonio, un simple aferrar, una rampa de lanzamiento para la teoría del conocimiento a la que le falta, sin embargo, el complemento de la lógica transcendental bajo la forma de la lógica del valor transcendental. Sin el análisis del sentido del juicio, y limitándose al análisis de los actos de conciencia, la fenomenología sería solo una psicología transcendental, útil para distinguir los actos entre ellos, pero sin ninguna posibilidad de proporcionar soluciones al problema del conocimiento⁷.

Considerando el tipo de conciencia que Rickert pone en juego, las conclusiones que acabamos de citar representan una consecuencia inevitable. Husserl, por su parte, interpretando la esencia de la conciencia como intencionalidad, llegará a afirmaciones casi diametralmente contrarias. No solo rechaza y critica la tesis por la cual la verdad es dominio exclusivo del juicio⁸; no solo asigna la primacía a la intuición frente al

⁵ GA 20 [SS 1925], p. 41. El texto sigue proporcionando las razones de esta limitación: «Y llega a eso porque se aferra a dogmas como el de que el representar no posee en sí transcendencia alguna, no alcanza al objeto».

⁶ Cfr. RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., pp. 291-292.

⁷ Cfr. RICKERT, H., “Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik”, op. cit., p. 227: «Cuando Husserl afirma que también la psicología transcendental es una psicología, habría que añadir que incluso la fenomenología es una psicología transcendental y solo en cuanto tal, es decir por medio de una relación lógica con los valores, puede realizar algo». La misma tesis se repite en RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., pp. 303-304. Que la fenomenología husserliana constituya solo un punto de partida del análisis estrictamente filosófico es un punto de vista compartido también por Lask: «yo no puedo considerarla [la fenomenología] como la *única* perspectiva de la filosofía científica. O, mejor dicho: si incluso fuera el único punto de partida, sin embargo sería simplemente un punto de *partida*» (*Lask an Husserl*, 24 de diciembre de 1911, en HUSSERL, E., *Briefwechsel*. Band III.5, *Die Neukantianer*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 34).

⁸ «Estamos muy lejos de conceder que sea indudable la proposición con que empieza el argumento que toda verdad reside en el juicio» (HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, Band 1, *Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1968, § 50, p. 182).

intelecto⁹, sino que eleva esta última a *principium principiorum* de la fenomenología: «toda intuición originariamente donadora [*originär gebende*] es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en carne y hueso [*leibhaften Wirklichkeit*]) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da [*als was es sich gibt*], pero también solo dentro de los límites en que se da»¹⁰.

Esta diferencia fundamental entre Rickert y Husserl a nivel de la constitución de la conciencia, implica unas importantes consecuencias en la interpretación del dato y de la donación. Si, para la conciencia teórico-juzgante de Rickert, la donación es una categoría y el dato un “producto”, una *con-formación* del material representativo mudo por medio de la forma de la donación, para la conciencia intencional de Husserl la donación “desciende” de la esfera categorial haciéndose presente ya a nivel intuitivo: «Una conciencia donadora [*gebendes Bewußtsein*] en el sentido pleno del término y una conciencia intuitiva [...] o una conciencia clara [...] son una misma cosa. Igualmente, los grados de la donación [*Stufen der Gegebenheit*], de lo intuitivo, de la claridad. El cero es la oscuridad, el uno es la plena claridad, lo plenamente intuitivo, la donación plena»¹¹.

A diferencia de la actitud neokantiana, la actitud fenomenológica frente al conocimiento significa un ceñirse a la inmediatez del fenómeno, a lo que en él se manifiesta, al *dato* que en él se constituye. Solo un regreso a la evidencia, es decir a una conciencia en su aferramiento primigenio del objeto, permite dar cuenta hasta el fondo del fenómeno cognoscitivo. La alternativa es una filosofía que, en lugar de atenerse a los fenómenos, construye *desde lo alto* sus teorías. Buscar en el *Sollen* o en el *Wert* transcendente la norma última del conocimiento, excluyendo del ámbito teórico-cognoscitivo la conciencia intuitiva, significa, en opinión de Husserl, perder la posibilidad de determinar de forma científica —es decir según las cosas mismas— la diferencia entre un conocimiento verdadero y un conocimiento solo presuntivo. Que éste sea el caso de Rickert es evidente en su traducción de la evidencia en un sentimiento, en un *index* inmanente de la norma transcendente. Para Husserl, solo recuperando el estatuto cognoscitivo de la intuición es posible volver a hablar de

⁹ «Por tanto, lo menos posible de entendimiento, pero lo más posible de intuición pura. *Intuitio sine comprehensione*. Nos viene, en efecto, a la memoria el lenguaje de los místicos cuando describen la intuición intelectual, que no es ningún saber de entendimiento» (HUA II, p. 62).

¹⁰ HUA III/1, § 24, pp. 43-44.

¹¹ HUA III/1, § 67, p. 126.

evidencia, fieles a «una ciencia radical que comience desde abajo, que se base sobre fundamentos seguros y progrese de acuerdo con métodos muy estrictos»¹².

b) Evidencia como cumplimiento y la constitución de lo dado

«A donde alcanza la evidencia efectiva, alcanza el darse algo [soweit wirkliche Evidenz reicht, soweit reicht Gegebenheit]»¹³: este lema confirma que, en la fenomenología husserliana, el problema de la evidencia está relacionado con la intuición y, por tanto, con la donación. También para Husserl la evidencia es una vivencia pero, a diferencia de Rickert, esta no es un sentimiento, es decir, algo relativo y subjetivo en último término, sino una coincidencia, un cumplimiento [*Erfüllung*] entre un dirigirse significativo de la conciencia a algo y una intuición que *da* este algo de forma adecuada a cómo ha sido intencionado. Cuando, por ejemplo, me dirijo perceptivamente al libro con la portada amarilla encima de mi escritorio, mento como amarilla también la contraportada que actualmente no percibo. Si ahora cojo el libro y le doy la vuelta, el color amarillo de la parte trasera se me da directamente de forma intuitiva, de modo que experimento con evidencia la coincidencia entre lo que he significado y lo que se me ofrece. Esta dinámica, que en Husserl permanece completamente a nivel pre-categorial, en Rickert implicaría ya la determinación de la categoría de donación, es decir, la actividad sintético-intelectual que une esta última al contenido irracional de la representación. Mientras que en Husserl la evidencia «es la vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el sentido actual del enunciado y la situación objetiva presente en sí misma»¹⁴, en Rickert es el sentimiento de la correspondencia entre lo que mi juicio afirma y el *Wert* transcendente.

El tipo de evidencia y, con ello el tipo de cumplimiento, es algo que varía según los actos (*noesis*): no es lo mismo percibir e imaginar que recordar. Husserl habla entonces de grados diferentes de evidencia, pasando de un mínimo, de un grado cero de evidencia —que coincide con un conocimiento no-intuitivo, es decir, puramente signitivo—, hasta un grado máximo de evidencia, donde entre intención e intuición no solo no hay resto, sino que la intuición actual no implica otra remisión intencional. Esto

¹² HUSSERL, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, op. cit., p. 337.

¹³ HUA II, p. 73.

¹⁴ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, Band 1, *Prolegomena zur reinen Logik*, op. cit., § 51, pp. 190-191.

significa que los grados de evidencia dependen prevalentemente del tipo de intuición en juego que, por su parte, implica diferentes cualidades de la donación: absoluta, originaria, pura, adecuada, inadecuada, apodíctica, asertórica. Por otra parte tendremos las donaciones en sentido inauténtico, las casi-donaciones y hasta las no-donaciones. Caso aparte, como veremos, constituyen las pre-donaciones.

Antes de proceder a un análisis de los principales tipos de donación, es fundamental precisar qué significa la correlación noético-noemática y, en lo específico, el problema de la constitución del noema en el pensamiento husserliano. Esto permitirá evitar un error en el que a menudo se incurre cuando se habla de *dato*, es decir, percibir un cierto eco realista ahí donde Husserl habla de dato y de *donación*. Estos términos, de hecho, se refieren —en el uso común del lenguaje— a algo últimamente independiente del sujeto, algo que el yo se limita a acoger y que solo en segunda instancia podrá interpretar. Husserl, al contrario, afirma que lo percibido, lo recordado, lo imaginado, depende, por lo que concierne su posición, del acto de conciencia: es éste el que los constituye y los conforma en sus estructuras. Esto significa, por ejemplo, que el *dato* perceptivo, el noema perceptivo, es decir, algo realmente existente [*wirklich daseiend*]¹⁵, no es el fruto de una *cogitatio* indiferenciada que captaría lo que *de por sí* ya está *dado* realmente, sino, al contrario, *solo* puede ser el fruto de una *cogitatio* perceptiva. Algo puede darse a la conciencia como real solo en el fenómeno de la percepción, en correspondencia de una noesis perceptiva: «Lo dado [*Gegebene*] en esta dirección de la mirada sin duda es, en sí y dicho lógicamente, un objeto, pero un objeto absolutamente *no-independiente*»¹⁶.

Lo dicho acerca de la percepción, vale para cualquier tipo de acto. Descubrimos entonces que lo universal se constituye solo en una conciencia de lo universal, que el tiempo se presenta solo en virtud de la percepción y de la retención, que la esencia singular está constituida solo en virtud de actos que se abstraen de la posición de existencia, como por ejemplo la fantasía, etc. Por lo que concierne al dato, es decir, al polo noemático del acto cognoscitivo, es entonces evidente que solo está constituido en correlación con una noesis, y que su carácter específico está determinado por ésta:

¹⁵ «"Percepción", en el sentido normal de la palabra, no quiere decir solo en general que alguna cosa *aparece en carne y hueso al yo*, sino que el yo se *percata* de la cosa que aparece, la aprende, la pone como realmente existente [*wirklich daseiend*]» (HUA III/1, § 113, p. 230).

¹⁶ HUA III/1, § 98, p. 206.

los datos inmanentes [*immanente Gegebenheiten*] no están simplemente en la conciencia como en una caja [...], sino que se exponen cada vez en algo así como “fenómenos”; en fenómenos que no son ellos mismos los objetos ni contienen como ingredientes los objetos; fenómenos que en su mutable y notabilísima estructura en cierto modo crean [*schaffen*] los objetos para el yo, en la medida en que precisamente se requieren fenómenos de tal índole y tal formación determinadas para que haya lo que se llama “donación” [*Gegebenheit*]¹⁷.

Al lado de la *donación*, además de intuición y evidencia, es preciso entonces considerar la *constitución*. Para el idealismo transcendental no tiene sentido hablar de datos que existen realmente y que la conciencia se limita a captar. Tanto Rickert como Husserl afirman que lo *dado* es algo *constituido*. Sin embargo, si para Rickert el momento constitutivo es exclusivamente de carácter categorial y se refiere a una conciencia judicativa, para Husserl lo *dado* está ya constituido a nivel pre-categorial en virtud de una conciencia intencional. A este respecto resultan muy claras las palabras que Husserl escribió en su *Curso de ideas de las lecciones*: «El “estar dadas las cosas” [*Gegebensein der Sachen*] es *exhibirse* (ser representadas) de tal y tal modo en tales fenómenos [...]. Las cosas son y están dadas en sí mismas [*sind und sind selbst gegeben*] en el fenómeno y merced al fenómeno»¹⁸.

c) Ampliación del campo de la donación a lo categorial

En la *Crítica de la razón pura* Kant repite muy a menudo que la intuición humana solo es de carácter sensible y que “no sabemos nada” de una intuición categorial. Esto implica necesariamente que el campo de lo que puede estar *dado* se reduce a las formas sensibles de espacio y tiempo, es decir, a lo que se hace presente por medio de la sensibilidad. El campo de la manifestatividad, de la donación, se limita a lo que existe [*wirklich daseiend*]. El ser kantiano está reducido a la existencia que se puede atestiguar empíricamente, a lo que está ónticamente dado inmediatamente, sensiblemente. La donación kantiana está reducida, es un campo *rebajado*. Desde el punto de vista del ser, es decir, de la ontología, podríamos arriesgar la siguiente afirmación: una donación rebajada, una obriedad óntica, implica una ontología de la miseria en la que el único modo de ser es el de la existencia factual. Esta limitación kantiana de la intuición se repitió y se aceptó posteriormente en todo el neokantismo.

¹⁷ HUA II, p. 71.

¹⁸ HUA II, p. 12.

Solo Husserl, en su sexta Investigación Lógica, rompe este límite, ampliando el campo de la intuición, es decir, la esfera de la donación, más allá de la sensibilidad. El ser, por lo tanto, reconquista espesor, se le devuelve a la donación después de la reducción kantiana a la simple existencia. Cuando afirmamos “la portada es amarilla” no solo mentamos los significados de los elementos sustanciales “portada” y “amarilla”, sino también la forma integrativa “ser”. Sin embargo, cuando nos dirigimos perceptivamente al libro, es evidente que tenemos una intuición sensible (percepción) de la portada y una intuición sensible (percepción) del color, pero es igualmente evidente que no percibimos el *ser*-coloreado de la portada: «una significación como la de la palabra *ser*, no encuentra ningún posible *correlato objetivo* en la esfera de la percepción sensible así entendida, ni por consiguiente en la de la *intuición sensible* en general [...]; por ende, tampoco encuentra cumplimiento posible en los actos de semejante percepción»¹⁹.

Puesto que no percibimos sensiblemente el *ser*, la única vía parece consistir –y de hecho históricamente ha consistido– en determinar el *ser* como el fruto de la reflexión sobre el juicio. Husserl, sin embargo, pone de manifiesto de forma clara que la reflexión es aquella operación específica con la que pasamos del intencionar el contenido del acto, al intencionar el acto mismo, la vivencia. Por ejemplo, en la reflexión sobre el acto perceptivo, pasamos de tener ante de los ojos lo percibido, al mentar el percibir mismo²⁰. La reflexión sobre el juicio “la portada es amarilla” no implica el apoderamiento del ser, sino el dirigir la atención al acto judicativo y a sus partes ingredientes. Que el ser no sea una parte ingrediente del juicio es algo evidente.

Atenerse a las cosas mismas sin aplicar teorías desde arriba, significa reconocer que cuando percibo “la portada amarilla” lo que me está inmediatamente *dado*, lo que inmediatamente intuyo y que se me manifiesta es “la portada es amarilla”: «el objeto con estas formas categoriales no es meramente mentado [...], sino que nos es puesto delante de los ojos él mismo, con esas mismas formas; o dicho de otro modo, que no es meramente mentado, sino *intuido o percibido*»²¹. No solo los elementos sustanciales, sino también las formas integrativas están *dadas*. O mejor dicho: los elementos sustanciales en sus formas integrativas están *dados en sí mismos* [*selbst gegeben*], es decir *efectivamente* [*wirklich*] y, según lo dicho anteriormente acerca de la correlación

¹⁹ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil II, *op. cit.*, VI, § 43, p. 138.

²⁰ Cfr. HUA III/1, § 77, p. 145.

²¹ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil II, *op. cit.*, VI, § 45, p. 143.

noético-noemática, sabemos que la única noesis que rige la efectividad es la percepción. Por esto, Husserl afirma: «¿Cómo denominaríamos su actual “ser dado” [*Gegebensein*], o su aparecer como “dado” [*als gegeben*], si nos estuviese vedada la palabra percepción?»²².

Con la intuición categorial acontece lo que para Kant era impensable: una superposición entre categorías e intuición. O mejor, como ya afirmamos, una ampliación de la intuición a lo categorial, una ampliación de la estética (del momento intuitivo) a la lógica (el momento intelectual). La fenomenología, en cuanto ciencia desde abajo, concibe lo a priori ya no como una forma del *dato*, sino como un *dato* él mismo: «La expresión “*intuición categorial*” quiere decir propiamente que la categoría es más que forma. En efecto, “*intuición categorial*” significa, en sentido estricto, una intuición que permite avistar una categoría, o bien una intuición (un ser-presente para) que está *dirigida* de modo inmediato *hacia* una categoría. Con la expresión “*intuición categorial*” Husserl logra pensar lo categorial como algo *dado* [*als Gegebenes*]»²³.

d) Los grados de donación

A la luz de lo que hasta ahora hemos explicado es posible comprender con mayor facilidad la vinculación que Husserl establece entre la *donación*, la constitución de los diferentes actos intencionales y el cumplimiento intuitivo al que estos últimos están sujetos, es decir, el grado de evidencia. Cuanto más completo sea el cumplimiento, más claro y evidente será el ofrecimiento del *dato* por parte de la conciencia intuitiva.

Entre los diferentes grados de *donación*, el de máxima donación –el *dato absoluto*– ejerce un papel fundamental. No solo es algo último [*ein Letztes*] más allá del cual no es posible remontar, sino que además constituye la norma suprema con la que evaluar todos los grados inferiores de donación y la clave para la solución del problema de la teoría del conocimiento: «este problema solo puede resolverse en la esfera de la evidencia pura, en la esfera del darse absoluto, que es, como tal, norma suprema»²⁴. Aclarar cuáles son sus características significa, en consecuencia, poder determinar comparativamente los diferentes grados de donación.

²² *Ibidem*.

²³ GA 15 [SZäh 1973], p. 375.

²⁴ HUA II, p. 76.

Husserl define el grado sumo como donación absoluta [*absolute Gegebenheit*] o, con una expresión todavía más fuerte, auto-donación en sentido absoluto [*Selbstgegebenheit im absoluten Sinn*]. A esta donación perfecta corresponde un grado sumo de evidencia, que asume las características de la inmediatez, de la adecuación y de la apodicticidad. Para Husserl, la inmediatez de la evidencia constituye «*la fuente primitiva de toda legitimidad*»²⁵. Esta se contrapone a la mediación del conocer, es decir, a la referencia indirecta al *dato*. Esto significa que de la donación absoluta están excluidos los noémata correspondientes a actos como, por ejemplo, el recordar o la conciencia de imagen. La percepción, al contrario, es un ejemplo emblemático de intuición inmediatamente donadora. Lo mismo dígame acerca de los juicios como el que explicita el principio de no-contradicción, o el juicio hipotético que afirma que “si algo es rojo, entonces es extenso”. Estos aparecen en sus perfectas evidencias sin la necesidad de ningún *détour* que pase previamente por otros actos, por otras posiciones de objetos o por otros principios supuestamente más generales y más fundacionales.

Por donación (o evidencia) adecuada, nos referimos al cumplimiento intuitivo *perfecto* de la intención. Cumplimiento perfecto no significa solo la adecuación *en el ahora* de lo que está significado con lo que está dado, sino una adecuación sin restos posibles, es decir, sin nuevas remisiones significadoras fundadas en el cumplimiento intuitivo. Esto significa, inevitablemente, que todas las *donaciones* del mundo empírico (del mundo “exterior”) no pueden por esencia ser adecuadas: «por principio una cosa real en sentido estricto, un ser de tal sentido, puede aparecer solo “*inadecuadamente*” en un aparecer cerrado»²⁶. De ellas, de hecho, no puede haber una intuición completa y actual de todas las partes constituyentes: cuando capto como presente en carne y hueso [*leibhaftig*] la portada de mi libro, la contraportada solo está intencionada, y viceversa. La donación adecuada es entonces una prerrogativa de la percepción “interior”, de lo que es inmanente a la conciencia²⁷.

Por último: a la donación absoluta le corresponde una evidencia apodíctica. Entre evidencia adecuada y evidencia apodíctica no hay, de hecho, una perfecta coincidencia: a pesar de que toda evidencia apodíctica es adecuada, no toda evidencia

²⁵ HUA III/1, § 141, p. 293.

²⁶ HUA III/1, § 138, p. 286.

²⁷ «Toda percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente en carne y hueso. La percepción responde a esta intención con señalada perfección, o sea es *adecuada*, cuando el objeto está presente en carne y hueso en el sentido más riguroso, tal como es, siendo aprehendido íntegramente, o sea, encerrado realmente en el percibir» (HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil I, *op. cit.*, V, § 5, p. 355).

adecuada es apodíctica. La apodicticidad de algo *dado*, ofrecido intuitivamente, significa su imposibilidad *esencial* de ser diferente de lo que es. Esta característica es algo que corresponde solo a las idealidades puras, es decir, no empíricas. Mientras, de hecho, toda donación empírica individual podría ser diferente de lo que es, o incluso no-ser, sin que esto implique una contradicción²⁸, no se puede decir lo mismo de las necesidades a priori o ideales. Nos podemos imaginar un mundo posible en el que no valga la necesidad de la ley natural $F=ma$, pero incluso en este mundo tendrá que valer la ley ideal según la cual “una parte no es más grande que el todo que la contiene”. Afirma Husserl: «esta necesidad está dada, por esencia, en la conciencia de la *evidencia apodíctica*»²⁹.

Si de la donación absoluta sustraemos las tres características que la definen, obtendremos, paso a paso, una disminución del grado de evidencia y, por tanto, una disminución del grado de donación. Tendremos entonces donación asertórica (es decir no apodíctica), donación inadecuada y donación mediada. Husserl utiliza a veces también otros términos que, sin embargo, se pueden reconducir a los que acabamos de citar: donación pura coincide, por ejemplo, con donación apodíctica; donación impura con donación asertórica, etc.

Un caso muy particular y, en opinión del mismo Husserl muy complicado, es lo que está “dado” de forma puramente simbólica. Hasta ahora, de hecho, hemos relacionado donación y cumplimiento intuitivo. Sin embargo, en el curso de 1907, parece que esta equiparación esté interrumpida en algunas circunstancias. Piénsese en los casos del absurdo o del contrasentido, como por ejemplo “un cuadrado circular”³⁰. En este caso a nuestra significación no le corresponde evidentemente ninguna intuición, porque entre la figura geométrica “cuadrado” y “círculo” hay una incompatibilidad material. Nuestro pensamiento es entonces puramente simbólico, lo que, sin embargo, no significa que no tenga un objeto intencional. De hecho, no es lo mismo afirmar “cuadrado circular” (contrasentido) o “el que covfefe o” (sin sentido). Husserl, por tanto, se pregunta si es posible, también en estos casos, hablar de *donación*. Aunque

²⁸ Esta misma tesis se encuentra, entre otros, en Kant: «En efecto, no puedo hacerme el menor concepto de una cosa que, una vez suprimida con todos sus predicados, dejara tras sí una contradicción» (KrV, A595 B 623).

²⁹ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil I, *op. cit.*, III, § 7, p. 239. El idealismo fenomenológico de Husserl define la apodicticidad como la necesidad ideal objetiva del no-poder-pensar de forma diferente. Como aclarado en una nota añadida a la frase que acabamos de citar, esto supone una «conversión ontológica de la idea de evidencia en la idea de una pura legalidad esencial».

³⁰ Cfr. HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil I, *op. cit.*, IV, § 12, pp. 326-328.

inicialmente afirma que «en cierto modo, también está “dado” [*“gegeben”*] lo contrasentido, lo completamente absurdo», sin embargo, poco después, precisa que «en modo alguno se debe decir que esos datos aducidos en la última enumeración sean efectivos datos en sentido auténtico [*wirkliche Gegebenheiten im echten Sinne sind*]»³¹.

En consecuencia, por lo que concierne a los pensamientos a los que no corresponde ninguna intuición (intenciones vacías), Husserl afirma que el término *donación* no es adecuado, no se utilizaría de forma adecuada, dando a entender que de *datos* podemos hablar con propiedad solo ahí donde hay un mínimo de evidencia, es decir, de cumplimiento intuitivo. Justo después, de hecho, añade la frase que ya antes hemos citado: *soweit wirkliche Evidenz reicht, soweit reicht Gegebenheit*. Husserl se refiere aquí a la evidencia en sentido amplio, es decir, a un mínimo, a un *incipit* de intuición. El mentar vacío significa entonces *algo*, pero este algo no está propiamente *dado*.

Bajando por la escalera de los grados de evidencia, hemos llegado por tanto al límite de la donación. Más allá de este límite encontramos lo que Husserl define como casi-donaciones [*Quasi-gegebenheiten*]³² o, de manera más precisa, no-donaciones [*Nicht-gegebenheiten*]³³. Se trata del ámbito de la transcendencia intencional, lo que, por medio de la operación de la reducción, está puesto entre paréntesis (o fuera de circuito), lo que no es ni contenido ingrediente, ni contenido intencional (noema). La reducción transcendental es, de hecho, la operación con la que el fenomenólogo accede a la esfera de la «conciencia pura en su absoluto ser propio»³⁴, es decir, al campo de evidencia, al campo de la donación: «la reducción fenomenológica significa [...] la restricción a la esfera de las *puras autodonaciones* [*der reinen Selbstgegebenheiten*] [...] a la esfera de lo que está dado y auto-dado en sentido estricto [*gegeben ist und selbstgegeben im strengsten Sinn*] exactamente en el sentido en que está mentado, de tal modo que nada de lo mentado deja de estar dado. En resumen: restricción a la esfera de la pura evidencia [*Spähre der reinen Evidenz*]»³⁵. Por lo tanto, el ser transcendente en sentido fenomenológico, es decir, el mundo y los entes del mundo como ordinariamente los concebimos, es lo que para el fenomenólogo *no está dado* y que tiene que ser *reducido* a un noema intencional.

³¹ HUA II, p. 73.

³² Cfr. HUA II, p. 45.

³³ Cfr. HUA II, pp. 45-46.

³⁴ HUA III/1, § 50, p. 94.

³⁵ HUA II, pp. 60-61.

A propósito de lo *no-dado*, es interesante hacer una comparación con lo que anteriormente hemos analizado en Rickert. En primer lugar recordamos que el *a qué* de la *donación* o *no-donación* no es para el neokantiano la conciencia *simpliciter*, sino la conciencia cognoscente-juzgante. En segundo lugar, el *Nicht-Gegebene* coincide con el *Wert/Sollen* transcendentales, es decir, con lo que no es un contenido ingrediente del acto de juicio, sino que es determinante por su sentido (respectivamente objetivo y subjetivo). Entonces, mientras que en Husserl lo *no-dado* es lo que está suspendido por la *epoché* y que no está incluido como objeto temático en la actitud fenomenológica, en Rickert constituye el momento fundamental de la *Erkenntnistheorie*, el objeto y la norma del conocimiento, lo que confiere objetividad al juicio subjetivo. Al contrario: lo que en Husserl constituye la evidencia plena, el momento de máxima objetividad del conocer, es decir, la *donación absoluta*, es interpretado por Rickert como un ámbito de pura pasividad respecto del que no hay ningún tipo de conocimiento. Si para Rickert la conciencia cognoscente es *in primis* y originariamente la conciencia juzgante, para Husserl ésta solo es *un* tipo de conciencia cognoscente y, sin duda alguna, no la originaria. Como afirma el principio de todos los principios, este papel pertenece a la intuición³⁶.

Estas divergencias tienen un reflejo significativo en la interpretación kantiana de la diferencia entre *juicios de percepción* y *juicios de experiencia*. Como sabemos, Rickert —y muchos neokantianos— elimina esta distinción, reduciendo los primeros a los segundos. Husserl, al contrario, por medio de la reducción suspende la validez objetiva que corresponde a los juicios de experiencia, privilegiando la verdad “subjetiva” del flujo de conciencia. En términos fenomenológicos esto no significa una opción subjetivista, sino el esfuerzo de devolver a la simple intuición su papel fundamental en la teoría del conocimiento. Como recordamos mas arriba, Husserl quiere devolver a la *estética* kantiana, es decir, al campo originario de la intuición y, por tanto, de la *donación*, lo que la *lógica* le sustrajo:

para nosotros no se trata de, por una parte [*juicios de percepción*], juicios solo subjetivamente válidos que están limitados en su validez al sujeto empírico, y, por otra [*juicios de experiencia*],

³⁶ Husserl, a diferencia del neokantismo, libera la conciencia posicional de la primacía absoluta de los actos judicativos: «La designación de todos los actos ponentes como juicios tiene la tendencia a encubrir la esencial diferencia [*wesentlichen Unterschied*], que separa los actos nominales de los proposicionales» (HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil I, *op. cit.*, V, § 40, p. 492). O también: «Hay que separar por completo la percepción que da el objeto y el enunciado que lo piensa y expresa por medio del juicio, o por medio de los "actos de pensamiento" entretejidos en la unidad del juicio» (HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil II, *op. cit.*, VI, § 5, p. 21).

juicios objetivamente válidos, a saber, válidos para todo sujeto en general; pues hemos desconectado el sujeto empírico, y la aperccepción transcendental, la conciencia en general [*das Bewußtsein überhaupt*], recibirá pronto, para nosotros, un sentido completamente distinto y nada misterioso³⁷.

Como sabemos, este sentido completamente diferente es aquello determinado por la intencionalidad. Si todo acto es intencional (y no solo los juicios, como pensaba Rickert), entonces es inevitable que la esfera del significado se amplíe a todos los actos, a la totalidad de la conciencia transcendental: «es prácticamente inevitable, a la vez que un importante progreso del conocimiento, ensanchar y modificar adecuadamente la significación de estos términos [“significar” y “significación” [*Bedeuten und Bedeutung*]], con lo que resultan aplicables en cierta forma a toda la esfera noético-noemática, o sea, a todos los actos, hállese éstos o no entretejidos con actos de expresión»³⁸.

Lo dicho acerca de lo *no-dado* necesita de una aclaración importante. Aunque en los textos que hemos analizado, el ámbito de estudio de la fenomenología parece reducido a la esfera de la donación y lo *no-dado* parece coincidir con lo que la *epoché* pone entre paréntesis, es preciso recordar que el escenario se modifica cuando Husserl empiece a desarrollar su filosofía en términos genéticos. La fenomenología genética consiste en un análisis fenomenológico de lo que precede la esfera de la actividad de conciencia y que, sin embargo, tiene que ser tematizado si se quiere comprender la génesis del sentido de los actos de conciencia. En cierto sentido, podríamos decir que la fenomenología genética consiste en un estudio de lo que precede a la donación, sin a su vez estar dado. Uno de los objetos de estudio de este “nuevo” planteamiento será lo que el primer volumen de *Ideas* llama la *ὑλη sensorial*, es decir, los *data sensibles* que constituyen el compuesto efectivo de la vivencia. Las sensaciones, asumidas de por sí, no son intencionales³⁹, y, por tanto, no pueden considerarse *datos* en sentido auténtico.

³⁷ HUA II, p. 48.

³⁸ HUA III/1, § 124, p. 256. Esta ampliación del ámbito de aplicación del *significado*, así como la asunción –con ella estrictamente relacionada– de los términos *Sinn* y *Bedeutung* como sinónimos, es claramente antitética respecto del planteamiento neokantiano, y especialmente rickertiano, del problema gnoseológico. Acerca de la equivalencia entre *sentido* y *significado* en Husserl, véase HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil I, *op. cit.*, I, § 15, p. 52, para su diferenciación en Rickert véase RICKERT, H., “Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik”, *op. cit.*, p. 200 y RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, *op. cit.*, p. 260.

³⁹ «Fácilmente se ve, pues, que *no todo ingrediente* de la unidad concreta de una vivencia intencional tiene él mismo *el carácter fundamental de la intencionalidad*, o sea, la propiedad de ser “conciencia de algo”. Esto concierne, por ejemplo, a todos los *datos de sensación*» (HUA III/1, § 36, p. 65). Ya en las *Investigaciones lógicas* Husserl aludió de pasada a los datos sensibles y a la ausencia, en este caso, de análisis intencional: «las sensaciones y sus complexiones revelan que no todas las vivencias son intencionales» (HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil I, *op. cit.*, V, § 10, p. 369); «los

Las sensaciones son solo uno de los diferentes ámbitos “más allá de la donación” a los que la fenomenología genética dirigirá su atención. Esto significa que la *donación* marca el límite solo de cierta fenomenología, pero no necesariamente de la fenomenología *tout court*.

contenidos verdaderamente inmanentes, los pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales, *no son intencionales* [...]. No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas» (*Ibid.*, V, § 11, p. 374). Otras referencias a las sensaciones se pueden encontrar en *Ibid.*, V, § 14, p. 385, HUA III/1, § 41, p. 75 y § 85, pp. 172-173.

§ 7 Las críticas de Natorp a la fenomenología

Volvamos ahora a la relación entre Husserl y Natorp. La relación de amistad entre ellos empezó muy pronto. Prueba de esto es el gran número de cartas que se intercambiaron desde 1894 –esta es la fecha en la primera carta a nuestra disposición– hasta la muerte de Natorp en 1924. El abanico de temas de discusión es muy variado: el estatuto de las matemáticas, el ego puro, la estructura geométrica del espacio, el método y el contenido de una lógica pura, el problema de la intuición, la evidencia y un largo etcétera. Nosotros nos limitaremos aquí solo a los aspectos de este diálogo que interesaron a Heidegger y que –como dijimos– le impulsaron a una profundización de algunos asuntos clave de la fenomenología.

a) *El método fenomenológico como ciencia de las vivencias*

La crítica fundamental de Natorp a la fenomenología, y a la que permaneció fiel a lo largo de toda su producción filosófica, es la tesis por la que es imposible una captación inmediata de las vivencias. La misma posibilidad de una ciencia de las vivencias, es decir, de una fenomenología en cuanto descripción *inmediata* de los datos de conciencia, es para Natorp negada a priori. Husserl, como Brentano y Dilthey, cae en la trampa de una psicología descriptiva de la vida de conciencia, creyendo de esta forma poder llevar a donación los actos puros de ésta. Al contrario, toda descripción es ya objetivación: «descripción y teoría están absolutamente juntas: la descripción es objetivación del mismo modo que lo es la teoría»¹. La misma crítica no pierde fuelle cuando en 1913 Husserl publica el primer volumen de *Ideen* en el que la fenomenología aparece enriquecida por el método de las reducciones y, sobre todo, fundamentada en el

¹ NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 280. En términos explícitos en contra de toda psicología descriptiva o fenomenología, Natorp afirma rotundamente: «la pretensión de efectividad [*Tatsächlichkeit*] es ya una pretensión de conocimiento objetivo; la afirmación de la efectividad contiene en sí misma la pretensión de la validez objetiva. Es más, en cierto sentido la efectividad coincide con la objetividad, por lo menos con la objetividad del conocimiento teórico. De hecho, también las leyes (teoréticas) son hechos [*Tatsachen*], hechos generales, no individuales. También toda descripción es por tanto, en cierto grado, general [...] Aunque quisiera, ella no podría captar [la vivencia individual] en su absoluta individualidad» (*Ibid.*, pp. 155-156).

principio de todos los principios que asigna un papel fundamental a la intuición. Natorp, de hecho, tarda pocos meses en publicar su crítica en la que niega a la intuición husserliana toda capacidad de traer a donación los fenómenos como datos puros: «no puede admitirse ninguna posición de pensamiento [*Denksetzung*] “sintética” como *absolutamente y últimamente* dada sino siempre y solo como “dada” en y por medio del proceso del pensamiento. *El proceso mismo es lo que “da”* [*das Gebende*] los principios (*siempre* y solo relativos, *nunca* absolutos); solo de esta manera hay [*gibt es*], se da [*gibt sich*] algo, tanto en la esfera pura como máxime en la empírica»².

El flujo, el devenir, es lo originario, pero lo originario es una tierra perdida para siempre. La fenomenología se ase de las ramas cuando pretende devolver la vivencia en su originariedad por medio de un acto segundo, es decir, por medio de la reflexión. Afirma Husserl: «toda vivencia que no está ante la mirada puede convertirse, de acuerdo con una posibilidad ideal, en “vista”, dirigiéndose a ella una reflexión del yo, con la que se convierte en objeto *para* el yo [...] La vivencia vivida realmente [*wirklich*] en cada paso se da, al caer bajo la mirada reflexiva, *como* realmente vivida, como existiendo “ahora”»³. Según Natorp, al contrario, la reflexión transforma en objeto lo que por definición es su contrario, es decir, el flujo inmediato de las vivencias, la vida subjetiva. Como Narciso, que confundía su reflejo con un cuerpo verdadero, Husserl quiere traer a donación lo subjetivo y solo encuentra su reliquia objetivada. Como Midas, que transformaba en metal todo lo que tocaba, Husserl también «mata a la subjetividad para seccionarla y ¡cree poder encontrar en esta disección la vida del alma!»; «Husserl rechaza reconocer –desde el punto de vista conceptual– este acto secundario, esta objetivación completamente artificial de lo subjetivo como tal, como *completa y absolutamente dependiente* del acto primario de la única objetivación auténtica, verdaderamente originaria»⁴.

Esta originariedad de la vida es un concepto que los neokantianos habían heredado principalmente de Fichte el cual había separado radicalmente filosofía y vida, pensamiento y facticidad, de manera que, aunque el fin de la filosofía sea el de conocer la vida, la primera no puede nunca alcanzar del todo la segunda⁵. Por esta misma razón,

² NATORP, P., “Husserls ‘Ideen’ zu einer reinen Phänomenologie”, *op. cit.*, p. 230.

³ HUA III/1, §77, p. 145.

⁴ NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, *op. cit.*, p. 103 y 282.

⁵ Parafraseando al Fichte de los años 1812-1813, Lask afirma: «la “facticidad” absoluta es ella misma la ley única y suprema, es decir, es la ruptura violenta con toda ley; la facticidad es, en cuanto brutalidad de lo real, “*justamente la ausencia misma de ley*”» (LASK, E., *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, *op. cit.* p. 169).

Lask definía la donación originaria de algo como un “paraíso perdido” al que es imposible volver por medio del conocimiento: «para el conocer que ha pasado a través del no-conocimiento [*Unkenntnis*] del simple estar juntos [*Ineinander*] de los elementos estructurales transcendentales, la región originaria [*die urbildliche Region*] se ha vuelto un paraíso perdido»⁶.

Se trata del problema mencionado anteriormente de la “confusión” entre intuición y expresión. Para Natorp toda intuición es ya expresión, es decir, ordena ya según conceptos. La expresión es un eterno movimiento de objetivación que tiene como idea reguladora superior, como límite inalcanzable, la perfecta determinación del objeto y a la vez tiene a sus espaldas, como paraíso perdido del que procede, el flujo puro de las vivencias. El movimiento real del pensamiento es por tanto un trabajo infinito entre dos ideales: el λόγος, el ser fijo de Parménides y el πάντα ρεῖ, los fenómenos de Heráclito. El héroe de Natorp es Platón quien, según su interpretación, habría puesto en movimiento las ideas justo para escapar del peligro de la inmovilidad eleática. La multiplicidad de la vivencia se recopila en la unidad del alma [*Verbindung*] y en la unidad objetiva de la idea, es decir, de la ley. ¿Qué son los fenómenos? Son aquello que se va recopilando en la unidad de los objetos, es el devenir en camino hacia el ser. Este, a su vez, no es la némesis del devenir sino su punto de llegada: «el fenómeno [*Erscheinung*] –por tanto, lo subjetivo– ya no es en absoluto lo opuesto al ser [...] sino al contrario la presentación de un “devenir hacia el ser” [...] El ser excluye tan poco el devenir que es al contrario en cada caso su resultado [*sein jeweiliges Resultat*]. El devenir es la condición del ser aunque de por sí no sea nada porque, según su pleno sentido y concepto, está dirigido completamente hacia el ser»⁷.

b) Objetivación y subjetivación: las dos direcciones del conocimiento

Cuanto acabamos de decir nos permite introducir una segunda crítica fundamental de Natorp a Husserl que, en cierto sentido, ya hemos esbozado anteriormente. Se trata de la tesis por la cual la actitud natural del conocimiento que procede de los fenómenos a los objetos, de las percepciones subjetivas a su ordenación en unidades objetuales según las leyes de las ciencias naturales, puede ser invertida en un movimiento contrario de subjetivación en virtud del cual se vuelve a fluidificar lo

⁶ LASK, E., *Die Lehre vom Urteil*, op. cit., p. 173.

⁷ NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 138.

que se ha solidificado. Se trata de la tarea específica de la psicología que consiste, justamente, en redescubrir la cara subjetiva de los fenómenos, la procedencia esencial de los objetos en la esfera del sujeto y de sus vivencias. En términos ontológicos, Natorp diría que se trata de sacar a la luz el origen del ser en el devenir, su estructura “kinética”, lo que en el fondo fue uno de los hallazgos propios de Hegel.

Subjetivo y objetivo son las dos cara de la misma moneda; no hay –como ya dijimos– dos tipos diferentes de conocimiento, sino solo dos direcciones divergentes del mismo y único *proceso* cognoscitivo. Si hablamos de proceso de conocimiento notamos además que subjetivo y objetivo se intercambian constantemente de papel: lo que para una dirección es objetivo, para la otra es subjetivo y en el seno de una misma dirección lo que *era* objetivo se transforma *ahora* en subjetivo. Aquí se puede vislumbrar un interesante paralelismo con Lask que nos sirve para aclarar los elementos de la divergencia con Husserl. De hecho, el intercambio que Natorp plantea entre subjetivo y objetivo, Lask lo establece entre la forma y el contenido del conocimiento. En su *Lógica de la filosofía* emerge claramente como lo que en un estadio inferior del conocer es forma, a nivel superior –por ejemplo en la filosofía– se vuelve materia que necesita a su vez de una forma más elevada para ser comprendida. Lask introduce de esta manera las formas de las formas, justamente las categorías filosóficas que son las únicas, a su juicio, que permiten inscribir en el “conocimiento” las categorías kantianas de la *Crítica de la razón pura*.

Ahora bien, la diferencia fundamental a este respecto entre Natorp y Lask estriba en que para el primero lo único verdaderamente determinante es el pensamiento mismo que posee como límites ideales inalcanzables el objeto puro y la pura vivencia. Al contrario que Lask, para quien por un lado, aunque sea posible una elevación infinita en el reino de las formas (forma de la forma de la forma) ésta es completamente inútil ya que la forma de tercer grado tiene exactamente el mismo estatuto que la de segundo grado, es decir, la validez [*Gelten*]; pero además –y aquí se nota su gran consonancia con la fenomenología– el regreso a la pura dimensión de las vivencias, a la materia fáctica, tiene como punto de llegada una materia originaria que no se deja en absoluto reabsorber en la forma. Lask, en consonancia con todos los neokantianos, considera imposible una comprensión de esta πρώτη ὕλη pero, a diferencia de ellos, le asigna el papel fundamental de ser el horizonte de determinación originaria del significado. De aquí su teoría de la determinación material de la forma que para Rickert era solo una variante sofisticada del viejo dogmatismo pre-crítico. Lask, al contrario de Husserl, no

considera posible una intuición de la pura vivencia pero, frente a Natorp, rechaza con fuerza su absorción en el proceso cognoscitivo, lo que llama *panlogismo* y al que prefiere una más sobria panarquía del logos.

Aprovechando la diferencia con Lask, podemos ahora entender que para Natorp no tiene sentido hablar de fenómeno refiriéndose con este término a algo fijo, sea este el objeto que aparece o la vivencia en el que el objeto se manifiesta. Tampoco tiene sentido plantear una diferencia estricta entre fenómeno y objeto. El fenómeno es solo y exclusivamente la modalidad con la que algo se manifiesta, el contenido fenoménico, que luego yo podré analizar según *dos puntos de vista*: el subjetivo, que abre paso a su interpretación como vivencia, y el objetivo, que lo interpreta como objeto. «No hay dos ámbitos específicos de fenómenos sino que todo fenómeno es necesariamente, por un lado, fenómeno para una conciencia y –no menos necesariamente–, por el otro, fenómeno del objeto»⁸. Esta reducción del fenómeno a “puntos de vista” no podía en absoluto ser aceptada por Husserl en cuanto que implicaba necesariamente la eliminación de la donación, es decir, lo dado en un determinado estadio del proceso cognoscitivo se transforma en lo intencionado en un nivel superior y viceversa, todo dependiendo de la dirección del método cognoscitivo. La dirección objetiva, en su viaje infinito hacia la ley universal, transforma constantemente la vivencia subjetiva en objeto: los colores en impresiones sensoriales, las impresiones sensoriales en longitudes de onda. Al contrario, la dirección subjetiva vuelve a andar lo andado deconstruyendo constantemente el objeto en vivencia.

El dar y tomar entre Natorp y Husserl sobre este asunto preciso los acompañó hasta el final. En el fondo se trata del abismo que se abre entre la dialéctica y la fenomenología o, como afirma Heidegger, de la negación o preservación de la diferencia entre intuición y expresión, entre estética y analítica. Natorp analiza el proceso cognoscitivo “desde arriba” o, por así decirlo, desde fuera, donde el conocer aparece en su dinamismo imparable que arrasa todo punto firme; Husserl analiza el

⁸ NATORP, P., *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 43. Afirma Natorp en la *Allgemeine Psychologie*: «por “fenómeno” (φαινόμενον) yo no entiendo la vivencia por la cual algo me aparece [...] y tampoco el objeto que aparece en sí mismo y que debe “ser” y existir independientemente de este fenómeno. Al contrario, por fenómeno yo entiendo *el en cuanto que* [als was] el objeto se presenta a cada sujeto, el contenido fenoménico [*Erscheinungsinhalt*], el fenómeno del objeto a diferencia justamente de su ser en sí pensado [*gedachte Ansichsein*] [...] Es a este hecho [*Faktum*] según el cual el objeto se presenta al sujeto de tal y tal manera que yo me refiero cuando, por un lado, lo introduzco en el contexto de lo vivido por el sujeto [...] teniendo en cuenta la relación a mí en cuanto sujeto que percibe, que observa este fenómeno determinado durante un tiempo determinado. Por el otro, es al mismo contenido fenoménico que yo me refiero cuando tengo en cuenta [...] la relación con el objeto que se presenta en ello» (NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 109).

proceso cognoscitivo “desde abajo”, desde dentro, donde los fenómenos me llegan. Utilizando una imagen podríamos decir que Natorp pone el punto focal en el centro de un círculo en movimiento y desde ahí ve moverse y constantemente intercambiarse los puntos de la circunferencia; Husserl, al contrario, establece el punto focal en la circunferencia misma y por tanto salva la diferencia entre la vivencia en la que se manifiesta el objeto y el objeto que se manifiesta:

Es fenomenológicamente falsa la afirmación de que la diferencia entre el contenido consciente en la percepción y el objeto exterior percibido *en ella* (mentado perceptivamente) sea una mera diferencia de punto de vista, que consista en considerar *un mismo fenómeno* una vez en conexión subjetiva (en la conexión de los fenómenos referidos al yo) y la otra vez en conexión objetiva (en la conexión de las cosas mismas) [...] El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que “se halla frente” a nosotros en su mismidad en carne y hueso. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos aparecen las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos⁹.

Que la diferencia entre Husserl y Natorp consista en la diferencia entre una postura genética del conocimiento y una fenomenológica, por así decir, más estática, es el propio Natorp quien lo admite:

Es esto lo que yo entiendo por perspectiva “*genética*” del conocimiento frente a una perspectiva “*óntica*”, o “*dinámica*” frente a “*estática*”; el punto de vista del “*método*” frente a aquel de los “*resultados*” fijos, del “*feri*” frente al “*factum*”. Solo en virtud de este punto de vista –por tanto nunca en el sentido de una posición “dada”, establecida– yo entiendo –y en general solo es entendible– la coincidencia entre lo subjetivo y lo objetivo en el fenómeno [...] La expresión de “*intención*” para la relación con el objeto es muy apropiada a este respecto porque el objeto no está justamente dado en ningún momento sino que está siempre y solo “*intencionado*”¹⁰.

c) La psicología reconstructiva como única vía para volver a las vivencias

La dirección subjetiva del conocimiento es para Natorp la propia de la psicología. Como vimos, las vivencias no pueden ser captadas directamente. Es imposible una descripción o una intuición que no sea ya descripción, es decir, que no transforme en objeto. Las vivencias son el límite infranqueable del conocimiento, lo que este nunca podrá aferrar directamente. ¿Qué hacer entonces? La única vía para volver a las vivencias es la *reconstrucción*: se trata de recomponer la unidad originaria de la vivencia que la objetivación ha fragmentado, volver a trazar los lazos entre sus componentes significativos. Es la tarea de pasar de la ley a sus casos particulares, de lo abstracto a lo concreto o, por decirlo de otro modo, se trata de volver de la síntesis al

⁹ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil I, *op. cit.*, V, §2, pp. 349-350.

¹⁰ NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, *op. cit.*, pp. 285-286.

análisis aunque siendo conscientes de que los elementos de la síntesis no son nunca pre-ordenados sino siempre post-ordenados: lo primero, también para la actitud natural, no es la vivencia, sino el conocimiento objetivo.

Pero, es evidente, toda re-construcción es siempre una construcción: el edificio originario se ha derrumbado, lo único que podemos hacer es volver a poner los ladrillos ahí donde supuestamente estaban en origen. Por esto, afirma Natorp, la psicología reconstructiva *depende* de la ciencia objetiva y, en el fondo, es ella misma explicación, abstracción, *objetivación*. La diferencia no está en el método sino en el fin: comprender es siempre y solo objetivar, aunque este se dirija en un caso hacia el objeto y en el otro hacia la vivencia. Lo repetimos una vez más: el de Natorp es un *monismo* metodológico absoluto. «Lo esencial estriba, por un lado, en la correspondencia exacta entre ambas tareas, la científico-objetiva y la psicológica y, por el otro, en el significado *fundamental* del conocimiento *objetivo* también para el análisis subjetivo»¹¹. El mismo concepto se repite en la *Allgemeine Psychologie*: «la abstracción es por tanto la vía necesaria para poder traer en general al concepto lo concreto de la vida de conciencia o, por lo menos, para poder acercarnos a este concepto. Sin embargo, la abstracción no es el fin, sino solo el medio. No es por tanto la abstracción que proporciona a la psicología su auténtica modalidad de investigación, sino la concretización que, de todas formas, tiene como presupuesto la abstracción»¹².

Ahora bien, gracias también a las críticas de Natorp, Husserl empezó a transformar su fenomenología poco después de la publicación de la *Psicología general*. Ya en sus clases sobre la *Idea de la fenomenología* del año 1907 en la universidad de Gotinga se ve cómo la psicología descriptiva de las *Investigaciones Lógicas* deja espacio a un acceso más directo a la vida de la conciencia obtenido por medio de la *reducción fenomenológica*. Natorp llega a conocer esta nueva faceta de la fenomenología gracias a la lectura del artículo publicado en la revista *Logos* en 1911, titulado *La filosofía como ciencia estricta*, y de manera aun más detallada en el primer volumen de *Ideen*. La reducción permite a Husserl, no solo el descubrimiento de la conciencia pura transcendental (el ego puro de Natorp), sino la posibilidad de un saber inmediato y evidente de esta misma conciencia por medio de una intuición de carácter reflexivo. Solo ahora se abre realmente el campo de las vivencias, el campo fundamental de la fenomenología. Una presentación detallada de la teoría de las

¹¹ NATORP, P., *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 101.

¹² NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 192.

reducciones husserlianas nos alejaría demasiado de nuestro asunto. Nos limitamos por tanto a una explicación reducida que nos permita entender cómo, para Natorp, tampoco la epoché permite en realidad captar inmediatamente las vivencias.

En la actitud natural se nos manifiestan cosas como árboles, casas, animales, personas, etc. nos relacionamos y tratamos con ellas de manera completamente ingenua y las consideramos como “reales” sin ninguna dificultad. Las ciencias, luego, no abandonan esta actitud natural sino que determinan de manera más objetiva lo que se da de manera inmediata. Por esto, el científico nos dice que “los colores no existen” y que en realidad solo hay diferentes longitudes de ondas que llegan a nuestras retinas. Ahora bien,

en la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad de principio, la *ejecución* [Vollzug] de todas esas tesis cogitativas, es decir, “colocamos entre paréntesis” las llevadas a cabo; “no hacemos estas tesis con los demás” a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo*, ejecutamos [vollziehen] *actos de reflexión* dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el ser *absoluto* que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas —el *campo fundamental de la fenomenología*¹³.

Para Husserl, las vivencias de la conciencia pura y esta misma conciencia se nos dan ahora de una manera absoluta. Gracias a la reducción, la conciencia se da absolutamente en cuanto es justamente el residuo de la reducción, lo que queda tras la puesta entre paréntesis de todos los actos téticos de la actitud natural. ¿Y para Natorp? Absolutamente no. Una *ciencia* de la conciencia, un *conocimiento* de la conciencia, implica actos cognoscitivos que son siempre y solo actos objetivantes, los cuales inevitablemente detienen el flujo de la conciencia y transforman lo originario en un mero sucedáneo: «los actos, las intenciones se dirigen siempre a “objetos”. Por tanto, si el acto reflexivo ya no se dirige a los objetos transcendentales, sino a los actos por medio de los cuales estos mismos objetos son puestos, entonces *hace* de estos mismos actos unos objetos [...] El flujo en su fluir es algo diferente de lo que él [Husserl] capta y establece en la reflexión»¹⁴.

Una vez más se presenta la diferencia radical entre la dialéctica y la fenomenología acerca del estatuto de la reflexión, es decir, de la intuición reflexiva. Husserl intentó salvar la legitimidad cognoscitiva de la reflexión en el párrafo 79 de

¹³ HUA III/1, §50, pp. 94-95.

¹⁴ NATORP, P., “Husserls ‘Ideen’ zu einer reinen Phänomenologie”, *op. cit.*, p. 237.

Ideen. Lo que la reflexión nos ofrece en el seno de la reducción fenomenológica es una donación pura cuya evidencia es perfecta:

quien dice simplemente: dudo de la significación epistemológica de la reflexión, afirma un contrasentido. Pues haciendo una proposición sobre su dudar, reflexiona, y sentar como válida esta proposición supone que la reflexión *tiene* real e indudablemente (a saber, para los casos presentes) el valor epistemológico de que se duda; que *no* altera la referencia objetiva; que la vivencia no reflejada *no* pierde su esencia al pasar a la reflexión¹⁵.

Esta demostración “socrática” de la validez de la reflexión no convenció, sin embargo, a Natorp. Para el neokantiano, la argumentación de Husserl ponía de manifiesto solo el valor hipotético de la reflexión, es decir, su ser un simple punto de partida de una ciencia de la conciencia que inevitablemente tendrá que proceder por vía inductiva, es decir, reconstructiva: «La argumentación [de Husserl] es completamente correcta pero se limita a confirmar que la validez de conocimiento de la reflexión es un *presupuesto*, una *hipótesis*. Por supuesto, se trata de una hipótesis *necesaria* que, sin embargo, como toda hipótesis, tendrá que *demostrar* su legitimidad *en su ejecución* [*Durchführung*]»¹⁶.

¹⁵ HUA III/1, §79, p. 155.

¹⁶ NATORP, P., “Husserls ‘Ideen zu einer reinen Phänomenologie’”, *op. cit.*, p. 240.

§ 8 La crítica de Heidegger a Natorp

La defensa de la fenomenología frente a las críticas de Natorp obliga a Heidegger a encontrar una manera alternativa para acceder a la vida fáctica. Esto se revelará como una tarea sumamente difícil porque el neokantiano parece realmente haber cerrado todas las puertas a una comprensión pura de las vivencias: la vida en su fluir originario está perdida para siempre y no hay descripción, reflexión o intuición que nos permita acceder a ella. Solo podemos reconstruir lo originario invirtiendo la dirección objetivante e inmediata del conocer en la dirección subjetivante y mediada propia de la psicología. Ahora bien, ¿en virtud de qué podemos reconstruir lo perdido? ¿Según qué modelo podemos recomponer los lazos significativos que caracterizaban el flujo de las vivencias? Cualquier albañil que quiera devolver un edificio derrumbado a su originario esplendor tendrá que tener a su disposición un plan arquitectónico de este mismo edificio. Pero esto es justamente lo que Natorp parece negar de antemano, es decir, un darse previo de lo originario que se pueda asumir a posteriori como modelo para la reconstrucción. El proceder de la psicología será por tanto inevitablemente ciego y nunca podremos saber si lo que hemos reconstruido coincide realmente con lo que era en origen. La reconstrucción es, en el fondo, una nueva construcción encubierta. Todo “paraíso perdido” está perdido para siempre. Toda psicología reconstructiva es, para Natorp, logicización, pensamiento teórico cuyos medios son los mismos de la objetivación: la explicación según conceptos. Toda intuición es ya pensamiento; el acceso al flujo de las vivencias está tajantemente prohibido a todo pensamiento teórico: vivir no es pensar y pensar no es vivir.

Lo que nos parece interesante de la respuesta de Heidegger a Natorp es que Heidegger acepta y comparte la imposibilidad del pensamiento teórico para alcanzar la dimensión de la vida fáctica. Sin embargo, rechaza radicalmente la reducción de todo pensamiento y todo comprender a un comprender teórico y, por ende, toda reducción de la filosofía a pensamiento objetivante. Lo de Natorp, afirma Heidegger, es la absolutización más radical de lo teórico que ha habido desde Hegel. Natorp lleva a sus máximas consecuencias el pensamiento teórico y, en este sentido, se presenta como la némesis de Heidegger cuyo intento será justamente explorar hasta el fondo todos los

resquicios del comprender pre-teorético. El planteamiento de Natorp «se encuentra al extremo opuesto de lo que tenemos que alcanzar. Es tanto más alejado –en nuestro sentido: lejano del origen y distorsionado– cuanto más se dirige de manera radical y enérgica hacia el “origen” en su sentido»¹.

a) *La vía de acceso a la vida pre-teorética: intuición y expresión*

¿Cómo es posible traspasar la barrera de lo teorético? ¿Es posible demostrar o sencillamente mostrar la posibilidad de un acceso a un horizonte pre-teorético? La única ganzúa que puede desencajar lo teorético es la intuición: es ella la vía de acceso a la donación pura de los fenómenos, a los fenómenos “tal y como se dan”. Evidentemente se trata de recuperar la validez del principio de todos los principios husserliano frente a la subsunción natorpiana de la intuición en el pensamiento. «El hecho de que Husserl hable de un *principio* de los principios –es decir, de algo que precede a todos los principios y respecto del que ninguna teoría puede desviarnos– ya muestra que ese principio no es de naturaleza teorética, si bien Husserl no se pronuncia al respecto»². Este pasaje es fundamental para vislumbrar la manera en la que Heidegger interpretó la fenomenología: ésta no es una mera cuestión de descripción de los fenómenos, de ciencia de las cosas mismas. Definirla de esta manera significa abrirse a la posibilidad de interpretarla –como hizo Natorp– como una ciencia teorética en la que, por tanto, la intuición es un acto objetivante. Por esta razón Heidegger habla a menudo de “actitud fenomenológica fundamental” [*phänomenologische Grundhaltung*]: la fenomenología, es decir, la filosofía, es, en primer lugar, una cuestión de actitud frente a lo que aparece, una manera de dirigirse a los fenómenos. Esta actitud, en la medida en que se conjuga de manera teorética, pierde toda su fuerza de novedad y la fenomenología se traduce en simple psicología descriptiva, en lógica subjetiva-objetiva y, por ende, en filosofía crítica trascendental según las diferentes escuelas de la tradición. Dicho de otra manera, la clave para comprender el estatuto de la fenomenología se encuentra en el sentido de ejecución y de relación [*Vollzugs- und Bezugssinn*] con el que nos dirigimos a lo que aparece. Solo en la medida en que sepamos preservar estas referencias de sentido de la situación de su declinación teorética, será posible comprender el significado verdadero de la fenomenología y, por ende, de la intuición fenomenológica.

¹ GA 59 [SS 1920], p. 96.

² GA 56/57 [KNS 1919], pp. 109-110.

Afirma Heidegger: «pero si faltan las últimas –no las “sistemáticas”– relaciones de sentido [*Sinnbezüge*] que convergen hacia el concepto concreto de filosofía fenomenológica, el cual se desarrolla de manera orgánica a partir del sentido de la actitud fenomenológica fundamental, entonces los problemas no llegan a una solución completa y las perspectivas mismas del filosofar positivo permanecen ocultas»³.

Solo ahora podemos entender por qué Heidegger define la intuición originariamente donadora como una “simpatía con la vida”, un acompañar a la vida misma, una coincidencia de la vida consigo misma, en fin, un acto pre-teorético: «Este vivir que se apodera de lo vivido y procede junto con ello es la intuición comprensora, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica [...] de la que queda excluida toda posición transcendente y teórico-objetivante»⁴.

Salvada, por así decirlo, la intuición, ahora se trata de hacer lo mismo con la expresión. La crítica de Natorp, de hecho, no atañe solo al momento de acceso a algo dado, sino también al de su determinación. Para él toda forma de expresión, también la pre-científica, es siempre y solo expresión teórica. Todo el lenguaje es objetivante y esto en el fondo porque toda conciencia es siempre y solo una posición de objetos. Devolver su legitimidad a un decir pre-teorético significa abrir el espacio de comprensión de la vida fáctica: de hecho, solo en virtud de este tipo de expresión, es posible preservar la motilidad de la vida sin corromperla con conceptos teóricos. Al lado de estos están, para Heidegger, los conceptos pre-teóricos. El problema ahora es mostrarlos. Heidegger lo logra por medio de una explicación magistral de lo formal que, desarrollada en su primer curso universitario en 1919, es, a nuestro juicio, una columna miliar de su *Denkweg* que abrirá paso al dispositivo fundamental de la fenomenología hermenéutica: la indicación formal.

Para Natorp cuando decimos “el vestido es blanco y dorado” estamos empleando términos como “vestido”, “blanco” y “dorado” que tienen un significado general en el sentido de la generalidad del género. Mi significar es ya un mentar teórico y el cumplimiento de significado será, por tanto, una posición de objeto. En otros términos, hablar es ya pensamiento teórico, actividad categorial. He aquí que cuando afirmamos “las vivencias se dan a la conciencia de manera *inmediata*”, nuestra afirmación niega lo que significa en la medida en que introduce una mediación teórica. Significar es

³ GA 59 [SS 1920], p. 7.

⁴ GA 56/57 [KNS 1919], p. 117. El significado completo de la intuición hermenéutica y su vinculación con otros dispositivos fundamentales de la hermenéutica heideggeriana (destrucción, indicación formal, diiudication, etc.) emergerán a lo largo de los próximos párrafos y en la conclusión.

generalizar, subsumir lo que aparece en las cadenas de géneros y especies y, por esto, la máxima generalización, el culmen de la actividad teórica, coincide con la objetivación de las vivencias en el “algo en general”. Retomando nuestro ejemplo, si acentuáramos la teoretización contenida en la proposición “el vestido es blanco y dorado” podríamos decir “el blanco es un color”, “el color es una cualidad sensible”, “la cualidad sensible es el resultado de determinadas oscilaciones de la luz”, “la luz se compone de fotones” y así hasta la proposición formal “los fotones, o los cuantos de energía, son algo en general”. Esto significa que para Natorp la tendencia implícita en toda significación es el principio de identidad por el cual “x es algo”, es decir, $A=A$, y esto vale para todo significar, sea pre-científico, científico objetivo o psicológico. También el culmen de la psicología reconstructiva, es decir, la recomposición de la vivencia a partir de las abstracciones objetivas, tiene como punto de llegada el mismo principio formal:

el fin de la dirección subjetiva será una proposición abstracta última –como la proposición $A=A$ de Fichte– que tiene que entenderse de una manera absolutamente general en cuanto contiene en germen, en potencia, todo (lo más general es justamente a la vez lo más rico desde el punto de vista de la potencia) aunque su concepto no contenga en realidad nada de la particularidad y de la especificidad de la multiplicidad infinita en ello contenida⁵.

Objetivación y subjetivación coinciden en el infinito en la pura formalidad del principio de identidad. Toda significación es una generalización que tiene como fin último la formalidad teórica del “algo en general”.

Natorp rompe la diferencia husserliana entre generalización y formalización⁶. Heidegger, al contrario, no solo la restablece, sino que la supera demostrando la necesidad de una motivación pre-teórica de la teoretización formal. De esta manera la propia donación quedará preservada de su reducción unilateral al ámbito teórico: decir de algo que “está dado” podrá significar algo diferente de una formalidad vacía como la interpretó Natorp. Para el neokantiano, de hecho, decir “el color es algo en general” o “el color está dado” es fundamentalmente lo mismo, con la única diferencia de que en el primer caso el fenómeno es asumido en términos objetivos-abstractos, mientras en el segundo lo está en términos subjetivos-concretos, es decir, refiriendo el color al sujeto. Ambos, sin embargo, son teoretizaciones formales.

¿Cuál es, para Heidegger y Husserl, la diferencia fundamental entre generalización y formalización? En la cadena de los grados de teoretización, la

⁵ NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 223.

⁶ Cfr. HUA III/1, §13.

generalización está atada a la dirección de la abstracción de forma que los grados superiores pueden predicarse de los inferiores pero no viceversa. En nuestro ejemplo, yo podré asignar el predicado “ser una cualidad sensible” a todo lo que precede este grado de abstracción, pero no evidentemente a lo que sigue: afirmar “el fotón es una cualidad sensible” o “el algo en general es una cualidad sensible” son sentencias falsas. La formalización, al contrario, está completamente libre y se puede desplazar a lo largo de la cadena abstractiva con total libertad, de manera que cualquier grado puede ser su motivación. Consecuentemente, mientras la teoretización de la generalización sigue y depende necesariamente del proceso abstractivo, la teoretización formal es libre. Heidegger especifica esta diferencia en tres puntos: «1) la motivación para una teoretización formal tiene que ser *cualitativamente* diferente; por tanto 2) no forma parte de la secuencia de los estadios de los niveles específicos de desvitalización; por tanto 3) la teoretización formal tampoco es la cima, el punto más elevado del proceso de desvitalización»⁷. La conclusión de estos tres puntos es el reconocimiento de dos tipos diferentes de significación teórica: la generalización del género *no es la misma* que la teoretización formal.

Cuando afirmamos “el color es algo en general” no necesariamente estamos realizando un acto con la misma cualidad que cuando decimos “el color es una cualidad sensible”. Los dos actos coinciden cualitativamente si la primera proposición se asume –como Natorp– como el último paso del proceso abstractivo; no coinciden si el “algo en general” se desvincula de la cadena de generalización. En este segundo caso «el sentido del “algo” significa justamente “*lo experienciable en general*”»⁸. Nosotros podríamos hacer lo mismo con la donación: su significado puramente formal coincide con el de fenómeno y se puede atribuir a todo algo en general: todo lo que puedo experimentar tiene que aparecer, *soviel Sein, soviel Schein* y nosotros añadimos *soviel Gegeben-sein*.

Volvamos a Heidegger. Si la motivación de la teoretización formal no se encuentra en la cadena de la generalización, ¿dónde está entonces? Sabemos que para Heidegger la raíz de lo teórico se encuentra en lo pre-teórico y, de hecho, el proceso de generalización coincide con el paso de la experiencia inmediata del mundo a su progresiva desvitalización en lo teórico. Podríamos por tanto afirmar que la motivación de la generalización se encuentra en la experiencia fáctica del mundo-ambiente: es la significatividad viva de este lo que motiva su posible objetivación

⁷ GA 56/57 [KNS 1919], p. 114.

⁸ GA 56/57 [KNS 1919], p. 115.

teorética en meras cosas. Pero esta misma significatividad ambiental no puede ser la motivación también de la teoretización formal puesto que negaríamos lo que acabamos de desvelar, es decir, que generalización y formalización son dos tipos diferentes de lo teórico y, por tanto, no tienen la misma motivación, el mismo origen. He aquí la respuesta de Heidegger: el algo en general «es el índice de la máxima potencialidad de la vida. Su sentido descansa en la plenitud de la vida misma y significa que ésta todavía no ha acuñado ninguna caracterización mundana genuina, pero que seguramente vive en la vida misma esta caracterización de manera motivacional. Se trata del “*todavía-no*”, es decir, de lo que todavía no ha irrumpido en una vida genuina; se trata de lo esencialmente *premundano*»⁹.

Todo, vida pre-teorética incluida, se puede considerar como “algo en general”, “algo dado”, y esto es posible gracias a que la vida se puede “recuperar” de su estar en el mundo aturdida en sus quehaceres o de su analizar el mundo científico. La vida puede “volver sobre sí misma”, observarse a sí misma, reflexionar sobre sí –diría Husserl–, sin que esto signifique una objetivación o una desvitalización de la vida ni de su mundo. Al contrario, es la máxima potencialidad de la vida en el sentido de que es el momento en que la vida se vuelve completamente transparente. Es el momento de la filosofía, de la actitud fundamental fenomenológica, en la que todas las direcciones de sentido de nuestras situaciones, de nuestro estar en el mundo auténtico o inauténtico, se vuelven diáfanas, disponibles a nuestra comprensión. Esta disponibilidad puede luego ser ejecutada de diferentes maneras, una de las cuales será justamente la actitud teórico-objetual [*theoretische Einstellung*], pero sabiendo que esta ni es la única ni, sobre todo, es la originaria: «visto *de esta manera* –es decir, a partir de lo premundano, de la vida en y para sí– lo formalmente objetivo ya no es un *retro*-concepto [*Rück-griff*], sino un *con*-cepto [*Be-griff*]]»¹⁰. El juego de palabras alemán es intraducible pero la idea que Heidegger quiere expresar es que la conceptualidad teorética de Natorp no logra su objetivo: no es un retorno a lo originario, sino una conceptualización de ello en términos teóricos desvitalizantes. Solo la intuición hermenéutica y la indicación formal consiguen desplegar el ámbito de las vivencias en todas sus direcciones de sentido. Aquella transparencia que la intuición pre-teorética del principio de todos los principios nos ofrece, podremos expresarla por medio de la indicación formal, la cual permitirá

⁹ GA 56/57 [KNS 1919], p. 115.

¹⁰ GA 56/57 [KNS 1919], p. 116.

preservar nuestros conceptos formales de su ejecución teórico-objetual, es decir, permitirá sobrepasar las críticas de Natorp.

Nuestras expresiones lingüísticas ya no son en absoluto pensamiento teórico. Cuando afirmo “el vestido es blanco y dorado” no estoy subiéndome por las ramas del árbol de Porfirio, encajando géneros con especies, sino que estoy expresando lo que inmediatamente me sale al encuentro de una manera completamente pre-teórica. Solo tras la *sorpresa* que el mismo vestido a otros aparece como “azul y negro”, entonces empezaré a pensar teóricamente y el vestido y los colores aparecerán como simple presencia [*Vorhanden*]¹¹: «no es necesario que lo significativo, la expresión verbal, se piense sin más en términos teóricos o incluso objetivos, sino que es originariamente experimentada *mundanamente o pre-mundanamente*»¹². Heidegger, profundizando la diferencia entre generalización y formalización de Husserl, preserva la expresividad pre-teórica del lenguaje y devuelve a la filosofía la posibilidad de penetrar y comprender el horizonte originario de la vida fáctica.

Un último aspecto que nos parece interesante poner de manifiesto acerca de la derivación pre-teórica de la actitud científica es que el paso de lo pre-teórico a lo teórico no borra en absoluto todo síntoma de esta procedencia. Al contrario, todo lenguaje arrastra siempre de una manera u otra su origen pre-teórico y es justamente este resto de “impureza” lo que permitirá a Heidegger sondear la historia de la filosofía poniendo de manifiesto los pre-juicios [*Vorgriff*] que han motivado los diferentes sistemas teóricos. La destrucción es justamente esta operación de regreso a las fuentes motivacionales de un determinado pensamiento. La misma filosofía de Natorp, en el semestre estivo de 1920, fue destruida por Heidegger el cual puso de manifiesto, tras las capas teóricas, el prejuicio que guiaba y motivaba toda la reflexión del neokantiano. Mientras la *reconstrucción* psicológica de Natorp permanece completamente inscrita en lo teórico, siendo en el fondo mera construcción, la *reducción* fenomenológica de Husserl permite acceder a la dimensión pre-teórica, a la esfera de autosuficiencia de la vida fáctica la cual, sin embargo, no es inmediatamente comprensible sino que necesita ser interpretada. Natorp tenía razón en afirmar que la conciencia transcendental no se puede objetivar: «es preciso reconocer sin reservas a Natorp que el yo no se puede

¹¹ «En la llamatividad, apremiosidad y rebeldía, lo a la mano pierde en cierto modo su estar a la mano» (SZ, §16, p. 74).

¹² GA 56/57 [KNS 1919], pp. 116-117.

pensar en cuanto yo, no puede ser de ninguna manera un objeto del pensamiento»¹³. Por su parte la *destrucción* de Heidegger consiste en interpretar lo teóricamente dado para ver su origen pre-teórico. Ella constituye el puente entre los dos horizontes de significado: el teórico y el pre-teórico.

Antes de terminar queremos subrayar un último aspecto acerca del fenómeno fundamental del “algo en general”. Afirma Heidegger: «es un fenómeno fundamental que puede ser vivido comprensivamente, por ejemplo, en la situación vital en la que pasamos de un mundo de vivencias a otro mundo genuino o en los momentos de especial intensidad vital; en cambio no puede ser vivido, o al menos solo en raras ocasiones, en aquellos tipos de vivencias que están fijamente anclados en un mundo que *no* permite alcanzar en su interior una alta intensidad vital»¹⁴. A nuestro juicio son frases como estas las que confunden al lector heideggeriano y que sirven para confirmar las interpretaciones anti-transcendentales o incluso místico-irracionales del filósofo de Meßkirch. Al contrario, nosotros creemos que si las interpretamos correctamente, estas proposiciones no solo no niegan el planteamiento transcendental de la fenomenología heideggeriana sino que quizá puedan ser útiles para comprender lo que antes escribíamos acerca de la fenomenología como actitud fundamental.

Uno de los principales problemas de Heidegger es poner de manifiesto la motivación de la propia actividad filosófica. La suya es una especie de genealogía de la filosofía, una filosofía de la filosofía, pero no en términos históricos o psicológicos sino eminentemente transcendentales. La actitud filosófica es una postura frente al mundo y a nosotros mismos completamente innatural y no inmediata. Cabe, por tanto, preguntarse qué puede desencadenar este movimiento de recuperación del mundo fáctico y de la actitud natural hacia la actitud auténticamente filosófica. Frases como las que hemos citado sirven para vislumbrar una respuesta a esta cuestión. En términos aristotélicos la *ocasión* para la filosofía surge con la maravilla en cuanto que es la que interrumpe nuestro estar inmediato en el mundo y nos permite *pararnos*, detenernos y

¹³ GA 59 [SS 1920], p. 143. Por esta razón también, Heidegger empieza ya en estos años a tener alguna duda acerca de la reducción husserliana: «*Reducción fenomenológica*: [...] ¿Y ahora qué? Me he liberado de las ataduras – pero ¿qué se supone que debe suceder ahora? La reducción no es ella misma productiva. Respuesta: ¡ver! Pero, ¡¡qué y cómo!! (Transcendental, teórico-cognoscitivamente – “¿qué aspecto tiene la conciencia?”). No tiene ningún aspecto porque no es ningún objeto)» (GA 58 [WS 1919/20], p. 151). Heidegger, sin embargo, matizará su posición en la parte final del curso cuando afirma: «El sentido fundamental de la “reducción fenomenológica” de Husserl es la ἐποχή frente a todas las objetivaciones transcendentales. Rechaza críticamente las actitudes erróneas. Pero también se debe poner de relieve su lado *positivo*. Su función positiva es: delimitar la esfera de lo comprensible, de la pura autosuficiencia» (GA 58 [WS 1919/20], pp. 249-250).

¹⁴ GA 56/57 [KNS 1919], p. 115.

empezar a mirar: «el mirar-hacia [*Hinsehen*] es una motilidad propiamente característica indicada por medio del término “estancia” [*Aufenthalt*]: un abstenerse de, un permanecer junto a». Gracias a los apuntes de Walter Bröcker podemos completar esta frase justo con la referencia a la maravilla: «la estancia es un carácter de la motilidad en el encuentro con lo que maravilla [*Verwunderliche*]: no es en absoluto un detenerse sino una auténtica acentuación de la motilidad de la cura [*Steigerung der Sorgensbewegtheit*]»¹⁵.

Algo imprevisto, lo asombroso, la angustia, el aburrimiento, son todas situaciones fácticas que Heidegger analiza fenomenológicamente en su significado de reconducción a lo originario. En cierto sentido permiten, como la indicación formal, apartar la mirada del sentido de contenido [*Gehaltssinn*] de lo que se ofrece, para dirigirlo hacia el sentido de ejecución y de relación, dándonos la posibilidad de asumirlos de una manera auténtica, es decir, filosófica. En otras palabras, lo maravilloso tiene la función de despertarnos de nuestra actitud natural, de nuestro aturdimiento en el mundo; desencadena un contra-movimiento que nos devuelve a nosotros mismos. La angustia y lo asombroso son la versión heideggeriana de la reducción husserliana: abren el horizonte propiamente fenomenológico. Pero es importante subrayar una y otra vez que se trata exclusivamente de *ocasiones* para filosofar, de lo que nos insta a asumir la actitud filosófica, pero no coinciden en absoluto ellos mismos con algún tipo de saber. Esto sería simplemente irracionalismo. Momentos de vida especialmente intensos son los que vivieron por ejemplo los habitantes de Chernóbil el 26 de abril de 1986. Tal y como relata la premio nobel de literatura Svetlana Alexiévich, ese desastre puso completamente en tela de juicio la visión del mundo de esos ucranianos: «Sencillamente, ya no bastaba con los hechos; aspirabas a asomarte a lo que había detrás de ellos, a penetrar en el significado de lo que acontecía [...] Ante Chernóbil todo el mundo se ponía a filosofar. Las personas se convertían en filósofos»¹⁶. Baste esto para entender que la *ocasión* de la filosofía surge en la propia vida misma en algunos, pocos, momentos privilegiados.

¹⁵ GA 62 [SS 1922], p. 96 y 308.

¹⁶ ALEXIÉVICH, S., *Voces de Chernóbil. Crónica del futuro*, Barcelona, Penguin Random House, 2015, p. 46.

b) El prejuicio de Natorp: la prioridad del método y la idea de constitución

La destrucción de la filosofía de Natorp consiste en abrirse paso entre las expresiones utilizadas en sus textos para vislumbrar las pre-delineaciones [*Vorzeichnung*] que señalan hacia la situación fáctica de las que han surgido. Esto permitirá comprender el prejuicio [*Vorgriff*] que guía y subtiende toda su filosofía. Heidegger también habla a este respecto de deconstrucción [*Abbau*] “orientada” de los significados: «ella nos lleva a la situación en la que es posible analizar las pre-delineaciones, la actuación del prejuicio y por ende la experiencia fundamental»¹⁷. Preguntémonos entonces cuál es la idea guía de la filosofía de Natorp. La respuesta de Heidegger es clara a este respecto: «solo empezando por la primacía del método y, de manera más específica, de su legalidad predeterminada, emerge la constitución fundamental del ámbito, es decir, del contexto de las vivencias y emerge también el orden y la sucesión *metodológica*-objetual, el contexto de sentido del problema»¹⁸. Ya lo habíamos visto: para Natorp el problema metodológico tiene un papel fundamental, tanto que resulta determinante en la configuración del ámbito de las vivencias. En otras palabras, Natorp no se dirige directamente a las vivencias sino que mira a ellas siempre y solo a través del filtro del método del conocimiento cuya legalidad, como bien dice Heidegger, está predeterminada. Natorp hereda la configuración kantiana del conocimiento como determinación de objeto [*Objektbestimmung*] y la radicaliza tal y como hicieron Fichte y Hegel. Siendo este planteamiento metodológico primario respecto al problema de las vivencias, es evidente que el darse del fenómeno, el puro momento de presentación [*Perzeption*], es arrinconado como momento previo irrelevante desde el punto de vista del conocimiento. Este, de hecho, empieza solo con la apercepción [*Apperzeption*], es decir, la ordenación categorial de un material irracional.

La prioridad del método se vislumbra además en el esfuerzo de Natorp por resumir en una única lógica originaria la dirección objetiva y la subjetiva del conocimiento. Esta lógica originaria es una reformulación de la lógica de Fichte y Hegel en la que el principio de identidad $A=A$ es el germen que tiene inscrito en sí mismo todas las especificaciones siguientes y en las que todas las especificaciones se resumen. La lógica originaria de Natorp es una lógica universal capaz de dar cuenta

¹⁷ GA 59 [SS 1920], p. 35.

¹⁸ GA 59 [SS 1920], p. 114-115.

teoréticamente de todo pensamiento, sea ello teorético o práctico, estético, ético, lógico o religioso. La primacía del método lleva Natorp a buscar el alfa y omega de todo pensar, el principio último sobre el cual se puede anclar de manera definitiva todo sistema y en el que quede reabsorbido todo lo individual.

En primer lugar se trataría de mostrar cuál es la sola y única “razón”, cuáles son los principios últimos o los fundamentos categoriales que valen para ambos dominios [el teorético y el práctico] y, por tanto, cómo partiendo del último fundamento común —el cual es ciertamente lógico—, la primera división, que es fundamental para todas las demás, fluye con necesidad lógica en las dos direcciones de lo teorético y de lo práctico¹⁹.

Este idealismo absoluto transcendental es la expresión de la identidad de lo abstracto con lo concreto, de ser y pensar, según la enseñanza de Hegel. La existencia individual, la vida fáctica, queda absorbida en el círculo de esta lógica originaria como un momento de una serie infinita. El único punto fijo que queda preservado en este movimiento infinito del pensamiento es el ego puro. Este no se puede demostrar ni determinar: es un simple postulado metodológico, un hecho [*Tathandlung*] que no aparece pero que fundamenta necesariamente toda conciencia. El ego puro es el centro del sistema metodológico de Natorp y que permanece frente al variar infinito de la circunferencia que describe:

no hay en absoluto necesidad de una “situación fenomenológica” [*phänomenologische Befund*] particular para que se pueda afirmar una unidad de la relación [al yo]. No es necesario que esta unidad se presente en una cualquiera conexión delimitada —y en términos generales no podría hacerlo—, sino que ella se presenta expresada teoréticamente en la consistencia [*Bestand*] de la ley por medio de la cual todas las conexiones en el infinito están determinadas o son en general determinables incluso sin estar dadas, es decir, a priori²⁰.

¹⁹ NATORP, P., “Bruno Bauchs ‘Immanuel Kant’ und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus”, *op. cit.*, p. 448.

²⁰ NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, *op. cit.*, p. 38. Hablando de “*phänomenologische Befund*” Natorp se está refiriendo implícitamente al cuarto párrafo de la quinta *Investigación Lógica* en el que Husserl todavía negaba la existencia de un ego puro: «la relación en que pensamos las vivencias con respecto a una conciencia que las vive (o a un “yo fenomenológico” que las vive), no remite a ninguna situación fenomenológica peculiar» (HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil I, *op. cit.*, V, §4, p. 353). La asonancia entre el planteamiento de Natorp y la teoría de la ciencia de Fichte es realmente llamativa. A este respecto considérense las palabras con las que empieza el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de 1794: «debemos buscar el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni *demostrado*, ni *determinado*. Debe expresar aquella *génesis* [*Tathandlung*] que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia, y solo ella la hace posible» (FICHTE, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* [1794], Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I, Band 2, p. 255).

Gracias a este papel privilegiado que el método del conocer objetivante le ha asignado, el ego puro se sustrae de toda comprensión en tanto que es justamente el fundamento de todo comprender. Toda determinación es imposible en la medida en que presupone a su vez un ego puro como fundamento. Por esto hablamos de ego *puro*, es decir, completamente indeterminado. Es el *fundamentum inconcussum* y a la vez *ineffabilis* al que no se le puede atribuir ningún predicado, tampoco el de la existencia, el de la efectividad o el de la fenomenicidad. Por esta misma prioridad del método, junto al ego puro también la relación pura al yo queda completamente indeterminada. De ahí la crítica a Husserl y la tesis por la que toda diferencia entre los actos estriba exclusivamente en el contenido de conciencia. De hecho, tal y como toda determinación presupone un ego puro, del mismo modo presupone también una referencia a este mismo ego. Si quisiéramos analizar esta misma referencia tendríamos que suponer otra referencia que nos permitiera abrir el espacio del conocimiento. Es el dilema del barón de Münchhausen: nadie puede salir de un pozo tirándose de su propio pelo. Para retomar la imagen del círculo, lo único que puede ser problematizado, lo único que puede ser objeto del conocimiento, es lo que se sitúa a lo largo de la circunferencia, la cual se mueve constantemente hasta el infinito en las dos direcciones de la subjetivación y objetivación que, evidentemente, llegan siempre a los mismos resultados. Lo que *no puede* ser objeto de conocimiento es el centro de la circunferencia y el radio de la misma: «el ego puro, así como la pura relación al yo, *no son un* problema para la psicología, precisamente porque son el fundamento o el presupuesto de todo problema psicológico»²¹.

Lo único concreto que podemos afirmar acerca de la relación entre contenido y conciencia, es decir, de la concienciadad [*Bewußtheit*], es –como vimos anteriormente– la unificación [*Verbindung*] de lo múltiple en la unidad del objeto del conocimiento. Esto significa simplemente que la conciencia es siempre y solo conciencia objetual. Afirma Heidegger: «La conciencia *consiste* [*besteht*], respecto de su contenido, *en la síntesis* [*Verbindung*]. “Contenido” [*Inhalt*] significa justamente consistencia [*Bestand*]. Esta consistencia es una consistencia según leyes, es decir, según la *legalidad*

²¹ NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., pp. 32-33. Tomando el ejemplo de la circunferencia, para Natorp la verdad última ideal, aquella a la que tendemos asintóticamente, sería la coincidencia de todos los puntos de la circunferencia con su centro, algo que evidentemente es posible solo reduciendo a cero el radio. Esto significaría concentrar todo el conocimiento en una proposición que, una vez más, sería el principio de identidad de Fichte A=A.

originaria de la *universitas* (Dios) de las unificaciones [...] En otras palabras, también lo que es individual [...] está determinado por medio de la legalidad originaria»²².

Ahora bien, el penúltimo paso de la destrucción consiste en determinar la motivación de la primacía del método. Heidegger se pregunta cuál es el motivo que está tras esta primacía. Su respuesta: «si planteamos la pregunta acerca de la motivación originaria, entonces emerge como ésta se fundamente sobre un prejuicio [*Vorgriff*] determinado: *sobre la asunción de la idea de constitución [Konstitution] como idea directriz radical y universal*. Según esta idea no solo lo que es consciente [*Bewußte*], lo *objetivado*, está puesto como algo constituido, sino también lo subjetivo»²³. He aquí la clave interpretativa de toda la filosofía de Natorp. Todo comprender, todo significar, toda disposición de los elementos del sistema, el sistema mismo y su metodología, se rige por el preconcepto de la *constitución*. Todo lo que se manifiesta está constituido en la conciencia. El ego puro es la fuente de la constitución, “ser consciente de”, concienciad, es sinónimo de constitución. El ego puro de Natorp es el “yo pienso” de Kant, el principio de la unidad sintética [*Verbindung*] originaria de la apercepción [*Apperzeption*]. Es un yo pensante completamente inscrito en la esfera teórica. Es un ego que acompaña todas las representaciones pero que no puede ser acompañado él mismo por una representación²⁴. Es posible afirmar que tanto en Kant, como en Natorp, no se trata propiamente de un “ego” sino de la simple operación de pensamiento del yo. Es un principio *funcional*, fruto de un planteamiento metodológico bien determinado en virtud, diría Heidegger, de la idea de constitución. Por eso el ego puro no contiene en absoluto la percepción de una existencia, no es un fenómeno, sino solo una operación de unificación transcendental. Este es el abismo que diferencia el ego cartesiano del ego puro (neo)kantiano.

La destrucción nos permite poner al descubierto las direcciones de sentido de la situación de Natorp. En cuanto principio directriz pre-indicado por todos los conceptos clave de su filosofía, el prejuicio de la constitución demuestra que el sentido de referencia y el de actuación son en Natorp esencialmente teóricos, es decir, no originarios. Toda actuación [*Vollzug*] teórica y todo dirigirse teórico a los

²² GA 59 [SS 1920], p. 128.

²³ GA 59 [SS 1920], p. 129.

²⁴ «Yo la llamo *apercepción pura* [*reine Apperzeption*], para distinguirla de la *empírica*, o también *apercepción originaria*, porque es aquella autoconciencia que, produciendo la representación *yo pienso* (que tiene que poder acompañar a todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia), no puede ser deducida de ninguna otra. A su unidad doy el nombre de unidad *transcendental* de la autoconciencia» (KrV, B 132).

fenómenos tiene como prerrogativa la puesta entre paréntesis de la dimensión pre-teorética de la vida fáctica que se expresa en una constitución objetivante de la significatividad viva de nuestro estar en el mundo. Este proceso de constitución teorético, esta modalidad de actuación y referencia teorética [*Vollzugs- und Bezugssinn*] se extiende a la totalidad del ser, a todos los aspectos de la realidad, traduciéndolos en objetos de análisis científico y recortando su posición dentro del sistema. Todo se puede explicar por medio de leyes lógicas: el dominio de la objetivación es absoluto.

El último paso de la destrucción, quizá el más interesante, consiste en desvelar la motivación pre-teorética del propio prejuicio de la constitución. Si todo lo teorético se arraiga en la vida fáctica, entonces también los prejuicios teoréticos como el de la constitución tendrán un origen fáctico: «la idea de constitución tiene su motivación en una experiencia de la vida fáctica: la experiencia de que los conocimientos y las determinaciones no perduran, se vuelven cuestionables; la experiencia de que el conocimiento, en su proceder reflexivo, se desvela dependiente del sujeto»²⁵. Ya lo hemos visto: es la experiencia del choque, de la maravilla, por la que el mismo vestido aparece como blanco y dorado a algunos y negro y azul a otros lo que nos inquieta y nos empuja a encontrar una respuesta objetiva. El origen de la ciencia es la experiencia fáctica de la inquietud que busca un terreno firme sobre el que apoyar los pies. De ahí las críticas que encontramos en el primer párrafo en contra de la filosofía: su falta de rigor es inquietante y se rechaza como mera opinión, como irracionalidad. ¿Qué son al fin y al cabo los enormes esfuerzos de la física cuántica para desarrollar una “teoría del todo” sino la expresión del deseo de toda la ciencia y que nadie formuló mejor que Laplace en su *Essai philosophique sur les probabilités*:

un intelecto que en un momento dado conociera todas las fuerzas que animan la naturaleza y las posiciones de los seres que la componen; si este intelecto fuera lo suficientemente vasto como para someter los datos a análisis, podría condensar en una misma fórmula el movimiento de los grandes cuerpos del universo y del átomo más ligero; para tal intelecto nada podría ser incierto y el futuro así como el pasado estarían frente a sus ojos²⁶.

Todo lo subjetivo, todo lo que atañe a nuestro horizonte de mundo propio [*Selbstwelt*], en el fondo, todo lo que no se puede reconducir a una ley de validez universal, se marginaliza como mera “opinión personal” y termina en el cajón de lo irracional. Las

²⁵ GA 59 [SS 1920], p. 139.

²⁶ LAPLACE, P.-S., *Essai philosophique sur les probabilités*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 4.

propias “ciencias humanas” sirven cada vez más para darse un barniz de cultura, para hablar bien en público, pero claro está que no son lo importante. Es más, hablar de *ciencias* humanas es casi un oxímoron. Este es el humus cultural que Heidegger veía extenderse en los años veinte del siglo pasado y que hoy en día es indudablemente dominante: «la tarea es en principio fácil porque consiste, desde el punto de vista de la actuación [*vollzugsmäßig*], en asumir la relación teórica de conocimiento [*theoretische Erkenntnisbezug*] o en conformarse a una actitud [*Einstellung*]»²⁷. Asumir esta postura teórica frente al mundo permite tener respuestas para todo, olvidándose de sí mismos. Heidegger habla de un “olvido del sí mismo” [*Selbstvergessenheit*]. El futuro pierde cada vez más su dimensión de imprevisibilidad porque gracias a las previsiones científicas se pueden predeterminar los cauces de la historia. Y mientras tanto nos volcamos en el mundo, un mundo de cosas y de hechos, de números y estadísticas, donde todo parece conjurarse para que nos quedemos tranquilos, ya que, si aun no la hay, pronto habrá una solución a todos los males, muerte incluida tal y como sugieren los transhumanistas: «la actitud [*Einstellung*] es abandonarse a una tarea [*Hingabe an eine Aufgabe*], a la cosa en cuanto cosa. La actitud es la actuación [*Vollzug*] de un mundo propio [*Selbstwelt*], pero se trata de una actuación en la que la relación [*Bezug*] está despreocupada respecto del mundo propio. La actitud es un desviar la mirada [*Wegstellung*] del mundo propio»²⁸.

Para Natorp el destino de la filosofía coincide con el de la ciencia y una comprensión de la vida fáctica puede significar únicamente una reconstrucción teórica. Pensar diversamente es abandonarse al irracionalismo. Para Heidegger, al contrario, entre el irracionalismo y la absolutización de la actitud teórica *tertium datur*. Entre la ciencia y el sin-sentido todavía hay espacio para el pensamiento: un pensamiento incluso más originario y más riguroso que el teórico, un pensamiento no conforme a la actitud [*Einstellung*] y capaz de comprender la vida fáctica en sus dimensiones de sentido. El preconcepto de la constitución, el modelo de la actitud teórica de referencia al mundo heredada de las ciencias matemáticas de la naturaleza, no supone una salvación de la filosofía elevándola a ciencia estricta, sino su negación y el olvido de su tarea originaria: «en la medida en que la motivación de la filosofía es una preocupación respecto del mundo propio [...] la idea de constitución como prejuicio de la filosofía significa la caída de la filosofía fuera de sí misma. La filosofía en cuanto actitud es un apartarse de su sentido auténtico»²⁹.

²⁷ GA 59 [SS 1920], p. 140.

²⁸ GA 59 [SS 1920], p. 142.

²⁹ GA 59 [SS 1920], p. 142-143.

§ 9 La destrucción como vía obligada para la puesta en situación de la donación

La que acabamos de presentar es la *destrucción* fenomenológica de la filosofía de Natorp. Según Heidegger, la operación destructiva es una componente esencial de la actividad filosófica en la medida en que esta quiere ser una ciencia realmente originaria. Lo originario del significado, de hecho, no es en absoluto algo que se encuentre ya disponible para un simple ver, sino que necesita un trabajo lento y cuidadoso de interpretación para que los fenómenos aparezcan tal y como son. Por supuesto, la fenomenología tiene que volver “a las cosas mismas”, a lo concreto, evitando construcciones teoréticas que oculten lo inmediatamente dado. Sin embargo, pensar que esto signifique “mera observación” es una ingenuidad: la intuición, si quiere ser originariamente oferente, tiene que ser interpretante. Y la nota dominante de toda interpretación es siempre la destrucción, es decir, el desmontaje de toda construcción teorética y el cuidado para que en ningún paso de la interpretación se introduzca subrepticamente una comprensión no originaria.

De cara a la donación, la prioridad de la destrucción significa que lo que se nos *pre-da* –los fenómenos tales y como se nos ofrecen– no es la cosa misma. Desde el punto de vista terminológico estamos frente a una ambigüedad del término donación que es hermenéuticamente relevante. Lo que inmediatamente se nos ofrece podemos definirlo, de hecho, como lo dado [*Gegebene*] o como lo pre-dado [*Vor-gegebene*], y lo mismo respecto del ámbito originario pre-teorético que se trata de desvelar. Establecido que lo originario no está nunca *inmediatamente* dado, podemos considerarlo como lo pre-dado (en el sentido de la estructura previa que condiciona lo inmediatamente dado) o como lo dado (en el sentido de lo que constituye la plena donación de lo que se nos pre-da en la actitud pre-filosófica). La diferencia estriba en si la dirección de la interpretación –lo que Heidegger define como *Blickrichtung*– está caracterizada por la inmediatez o por la originariedad. Esta diferencia es fundamental si queremos evitar una comprensión superficial de la donación en afirmaciones como la siguiente: «hay que hacer que los fenómenos se den previamente en su originariedad. Con el “llevarlos a

donación” [*zur Gegebenheit bringen*] no se ha logrado todavía nada. Para ello hace falta aún la destrucción fenomenológica»¹.

Lo inmediato no es lo originario; la vía para este es la interpretación. Es por esto por lo que la fenomenología se adjetiva como *hermenéutica* y Heidegger sustituye la prioridad del ver por la del preguntar: «la posible eficacia de una investigación filosófica [...] se fundamenta en la originariedad del preguntar»². Creer que por medio de una mera observación [*bloÙe Betrachtung*] sea posible captar la vida y sus estructuras es un error o, mejor dicho, un prejuicio fruto de la actitud teórica que transforma la vida en un mero objeto disponible para la pura observación. Al contrario: «no es posible en ningún caso preguntar de manera directa y general qué es la existencia porque ésta se hace comprensible en su propio ser solo por medio de la problematización de la facticidad [*Vollzug des Fraglichmachens der Faktizität*], en la *destrucción* en cada caso concreta de la facticidad respecto de las motivaciones, las direcciones y las disponibilidades intencionales de su motilidad»³.

A nuestro juicio, Heidegger aprendió de Natorp esta imposibilidad de captar inmediatamente el significado de lo dado. Gracias a la confrontación con este, Heidegger entendió que momento intuitivo y momento expresivo *no coinciden*. Esto significa que es un error tanto absorber la intuición en la expresión (Natorp), como reducir la expresión a mero cumplimiento intuitivo, es decir, creer que el significado de lo que se ofrece se manifieste *inmediatamente* en lo dado. Al contrario, el significado de lo dado está inmediata y regularmente consumido [*Verblassen*], fosilizado en significaciones que intercambiamos en nuestras comunicaciones como meros objetos. El enlace con el contexto [*Zusammenhang*] originario del que proceden nuestras expresiones se ha desvanecido y cada vez más la relación entre significado y objeto significado es de mera identificación, incumpliendo por tanto una diferencia fenomenológica fundamental⁴. Esta misma petrificación acontece respecto de nuestras vivencias: el plexo de referencias originario que mantenía la vivencia en el flujo

¹ GA 60 [WS 1920/21], p. 121.

² GA 62 [NB], p. 348.

³ GA 62 [NB], p. 361. A este respecto nos parece relevante la frase con la que Heidegger terminó sus *Anmerkungen* a la *Psicología de las visiones del mundo* de Jaspers: «a fin de poder actuar como estímulo para la filosofía contemporánea, la mera observación tiene que proceder hacia el “proceso infinito” de un modo radical de interrogar que se mantiene a sí mismo en cuestión» (GA 9 [AKJ 1919/21], p. 43).

⁴ «Nunca coinciden el objeto y el significado» (HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil I, *op. cit.*, I, §12, p. 46); «hay que distinguir el contenido como sentido intencional o como sentido o *significado puro y simple*; el contenido como sentido de cumplimiento; el contenido como objeto» (*Ibid.*, I, §14, p. 52).

constante del vivir histórico se rompe y estas se presentan ahora como objetos en una serie temporal. Yo mismo soy de la misma especie de mis vivencias y, de hecho, puedo salir de mí mismo y mirarme desde fuera, captarme como un objeto, como en un espejo, en virtud de un acto reflexivo. Las vivencias y el yo están instalados en un contexto ordenado [*Ordnungszusammenhang*]. Si radicalizo la actitud teórica plantearé como condición de posibilidad lógica del tener experiencia un yo pienso o un ego puro. En ambos casos la experiencia viva de mi estar en el mundo está cosificada y la *situación* viva [*Situation*], con toda su inquietud, se ha transformado en una mera posición [*Lage*] disponible para análisis psicológicos o crítico-transcendentales⁵.

La destrucción se puede interpretar como un sacudir los significados calcificados con el fin de recuperar su originaria maleabilidad para posteriormente reconstituir los nexos significativos originarios de la situación fáctica. Por esta razón Heidegger plantea la destrucción como fase inicial del puro comprender y la *reconstrucción* como fase final. Mientras para Natorp solo se podía reconstruir lo que antes se había construido, para Heidegger se tiene que reconstruir solo después de haber destruido⁶. Y es por esta misma razón por la que plantea la *repetición* de lo que se ha comprendido después de su destrucción: «*comprender* no significa solo tomar conocimiento constatando [*konstatierenden Kenntnis nehmen*], sino *repetir* [*wiederholen*], de manera originaria, lo que se ha comprendido en el sentido de la situación más propia y para esta misma situación»⁷.

Si la tarea auténtica de la filosofía es la comprensión de la vida fáctica, la puesta de manifiesto del horizonte pre-teorético como ámbito originario del sentido, entonces la destrucción es lo que permite aferrar de manera adecuada el punto de partida de la investigación. Ella es la que elabora lo que se posee de antemano [*Vorhabe*] para poner de manifiesto sus direcciones de sentido. En otras palabras, sin destrucción lo dado no se abre, no resulta indicativo, no manifiesta ninguna anticipación [*Vor-griff*], ningún enlace previo [*Rück-griff*] con la dimensión de la vida fáctica, sino que se presenta

⁵ «A diferencia de la *posición* [*Lage*], la *situación* de la vida fáctica indica la postura en la que la vida *aprehende* con claridad su estado de caída y en la que la preocupación en cada caso concreto se concibe como un posible contramovimiento a la caída del cuidado» (GA 62 [NB], p. 357).

⁶ «Método (todo bajo una intuición fundamental no explícita, viva): primero, destrucción y sus posibles pasos; segundo, comprensión pura; tercero, interpretación; cuarto, reconstrucción» (GA 58 [WS 1919/20], p. 139).

⁷ GA 62 [NB], p. 350. En el semestre de invierno de 1921/22 Heidegger afirma claramente que «la filosofía es una modalidad fundamental [*Grundwie*] de la vida misma, de manera que re-pite siempre la vida, en el sentido que la recupera de la caída y esta recuperación misma, en cuanto investigación radical, es ella misma vida» (GA 61 [WS 1921/22], p. 80).

como mero concepto [*Be-griff*], como mero objeto, como simple estado de cosas [*Sachverhalt*]. Asumir la situación en la que estamos como mera circunstancia o estado de cosas –posición– significa olvidarse de nuestra esencial historicidad.

Esto, según Heidegger, vale también –y sumamente– para la conciencia histórica que afirma que el presente es el resultado de una larga tradición que está a nuestras espaldas. Esta tradición se presenta como un conjunto de hitos con significados objetivos que pueden ser comprendido de manera evidente por medio de fuentes y testimonios. El pasado se puede tipificar y repartir en edades, épocas, cada una con un significado determinado que al final nos permite desvelar el sentido de la historia tal y como hicieron Spengler y en época más reciente Fukuyama. Al contrario, el problema de lo histórico [*das Historische*] no se comprende, según Heidegger, por medio de una conciencia histórica [*Geschichte*], sino en virtud de un comprender que permita en primer lugar vivificar nuestra situación fáctica, nuestro presente. Solo un presente vivo puede recibir su pasado, poseerlo y comprenderlo. Solo si somos capaces de liberar nuestra experiencia inmediata, nuestra situación *actual*, de su claustrofóbica cerrazón en lo objetivo, entonces podremos comprender cómo el pasado nos puede enseñar algo. Y esta liberación acontece en primer lugar en virtud de la destrucción. De ahí la crítica a la tradición como conjunto de lo que objetivamente ha acontecido. atar

Cuanto acabamos de afirmar vincula la destrucción a uno de los cimientos de la hermenéutica: en todo comprender la situación de quién comprende es determinante. O dicho de otra forma: todo comprender está siempre pre-determinado por pre-juicios. Aquí estriba la idea según la cuál la filosofía es en primer lugar una cuestión de actitud y no una simple teoría o conjunto de teorías. A diferencia de las demás disciplinas, que se mueven objetivamente y por tanto despreocupadas por la pre-estructura de sus actitudes teóricas, el filósofo tiene que ser consciente de que la situación concreta a partir de la que empieza a filosofar es decisiva para los resultados de su investigación⁸. La adecuada apropiación del punto de partida [*Vorhabe*] es condición de posibilidad para una comprensión pura y «la apropiación formadora de la concreta situación de

⁸ «Para la problemática concreta de la filosofía [...] es en cada caso determinante el contexto fáctico de la situación de vida en la que se encuentran los problemas, y a partir de la cual y para la cual estos problemas empujan hacia una solución [...] Se trata en realidad de la tarea indicada formalmente como posesión del comportamiento, es decir [...] del acceso a la posesión en cuanto ente» (GA 61 [WS 1921/22], p. 64). La propia definición formal de la filosofía explicita la función absolutamente decisiva de la posesión del comportamiento: «la filosofía es un comportamiento cognoscitivo de principio respecto al ente en cuanto ser (sentido de ser) del tipo que en y para el comportamiento es en cada caso decisivo el ser (sentido de ser) de la posesión del comportamiento» (GA 61 [WS 1921/22], p. 60).

actuación del filosofar se ejecuta en la modalidad de una destrucción»⁹. De ahí que Heidegger afronte en varias ocasiones a lo largo de estos primeros años de docencia el tema de la universidad. Esta es, de hecho, la situación fáctica inmediata en la que se puede encontrar la filosofía. Sin embargo, el punto fundamental no consiste según él en la elaboración de una reforma que sepa rendir cuenta de la situación privilegiada de la filosofía frente a los demás saberes. Al contrario, la clave consiste en primer lugar en comprender al Dasein fáctico porque, como hemos visto, solo en virtud de una comprensión auténtica de la vida fáctica tiene sentido un cuestionamiento de la universidad. Lo decisivo es cómo yo vivo la universidad. Este es el punto de partida [*Blickstand*] de toda interpretación auténtica de la universidad, del papel de la filosofía en la universidad y del papel de la universidad en la sociedad.

Una vez más nos gustaría subrayar la relevancia de la reflexión heideggeriana para la situación actual de la universidad. Todo intento de modernización, de innovación, de introducción de nuevos modelos pedagógicos, de nuevas tecnologías, de “repensamiento” de los saberes, así como de reafirmación nostálgica de modelos tradicionales fundamentados en los orígenes históricos de la universidad en la Edad Media, está abocado al fracaso si prescinde de una reflexión seria sobre el hombre en su situación actual. Por otra parte, esto último no significa que las humanidades tengan que dirigir la reforma universitaria o tener un papel de prestigio como “reinas de los saberes”, sino darse cuenta de que solo una aclaración del sentido de la existencia histórica, de la vida fáctica, podrá encauzar unas reformas que estén realmente al servicio de dicha existencia y no de un pasado venerado o de modelos productivos acordes con los tiempos.

Retomamos ahora nuestro análisis sobre la destrucción para explicar más de cerca su funcionamiento. Heidegger dedica unas cuantas horas de clase de su curso universitario del semestre estivo de 1920 a esta cuestión. Ahí se trataba de destruir la filosofía de la época para poner de manifiesto el preconcepto que dirigía sus principales corrientes. Es interesante subrayar cómo Heidegger caracteriza la situación filosófica de entonces apoyándose en la dicotomía que Husserl había trazado entre filosofía como *Weltanschauung* y filosofía como ciencia estricta en su *Logos-Artikel*. Este sería el punto de partida que ahora hace falta destruir para desvelar su procedencia. Pasando a través de diferentes estadios intermedios de pre-indicación, Heidegger muestra cómo el

⁹ GA 61 [WS 1921/22], p. 67.

dualismo entre filosofía de la vida y filosofía como ciencia estricta se fundamenta sobre el prejuicio de la vida como objetivación. Este, de hecho, es el que da paso al problema de la comprensión de las vivencias formulado por Natorp (¿cómo es posible comprender lo subjetivo si toda comprensión es comprensión de objeto?) y al problema del a priori (¿cómo es posible preservar algo absoluto si toda comprensión está históricamente determinada?).

¿Cómo se ejecuta concretamente la destrucción? El primer paso es reconocer la ambigüedad de los términos, por ejemplo del término “vida”. Esta ambigüedad es algo que es preciso eliminar solo si asumimos de antemano una actitud teórica. Al contrario, si nos mantenemos en una actitud puramente intuitiva, entonces descubrimos que la ambigüedad es el indicio de diferentes contextos significativos. La ambigüedad de las expresiones lingüísticas no es, por tanto, una deficiencia del lenguaje humano sino su riqueza. Es justamente aprovechando esta ambigüedad, esta oscuridad de lo inmediatamente dado, como podemos remontarnos a las situaciones y a los contextos originarios en los que se forjaron los diferentes significados. Además, solo por medio de esta regresión podremos comprender el pre-juicio que anima un determinado significado, una determinada situación del comprender.

Preguntémonos ahora en qué medida esta destrucción no significa una simple reconducción de las palabras a su raíz etimológica. La diferencia fundamental consiste en que la etimología es una especie de árbol genealógico de una palabra que, a partir de su pretendido origen, sigue los procesos de transformación y de cambio estructural hasta su uso corriente. Al contrario, la destrucción es el movimiento de retorno al contexto fáctico de uso de una palabra, es decir, a la situación de vida que ha servido de manantial para el significado. Establecida esta diferencia, es evidente que la etimología es una herramienta muy preciosa para toda destrucción interpretativa.

Desvincular un significado de su contexto significa ontificar el lenguaje, someter las palabras al mismo proceso de objetivación que antes vimos transformar a las vivencias en simple posiciones. El lenguaje es de-historizado, desvitalizado. Los términos son ahora expresiones que pueden ser cumplidas intuitivamente y difundidas como donaciones absolutas:

nos sorprendemos a menudo en el intento de “sacar de su contexto” a las palabras en lugar de llevar a expresión un significado justamente a partir de este contexto; nos sorprendemos cumpliendo intuitivamente el significado extrapolado y presentando lo que de esta manera se obtiene como una donación absoluta, sin que se hayan tenido en cuenta –desde el punto de vista

fenomenológico– las situaciones y el cambio de situación respecto del *sentido de relación y de actuación* de estos “actos de cumplimiento del significado”¹⁰.

Gracias a esta operación de desconexión contextual es posible hablar, por ejemplo, de “donación pura” y elaborar una fenomenología de la donación absoluta que aunque no sea metafísica –lo que parece complicado demostrar– difícilmente podrá sustraerse a la crítica de objetivismo¹¹.

La cita anterior de Heidegger pone de manifiesto cómo la elaboración de significados puros, es decir, sin remisión al contexto fáctico de origen, es el fruto de la asunción de la actitud teórica, la cual permite descuidar por completo el sentido de actuación y de referencia para centrarse únicamente en el sentido de contenido de la situación. Lo que ahora importa son las cosas mismas, en el sentido de objetos, idealidades accesibles y comprensibles para todos, independientemente de toda circunstancia. Estas significatividades consumidas [*Verblassen*] son las de la ciencia y también de la filosofía cuando esta pretende ser una “ciencia estricta”: «no se trata de un desaparecer sino de una consunción, es decir, un paso de la significatividad al estadio y a la modalidad de la no-originariedad, en la que faltan la autenticidad de la actuación y la renovación de la actuación, las propias relaciones se suavizan y lo único que “interesa” es el contenido de la significatividad ahora poseído de manera no originaria»¹².

Esta relajación de los significados y de las situaciones es una progresiva metamorfosis de estos en “medios universales de cambio” ya sin ninguna atadura con el tiempo y la vida fácticos. Es importante subrayar que esta transformación no es el fruto de un descuido del Dasein, una falta de atención o una deficiencia intelectual, sino una inevitable consecuencia de su motilidad, cuyo sentido fundamental es justamente la caída [*Sturz*], la ruina [*Ruinanz*] y que consiste en interpretarse constantemente a partir del mundo en el que se está¹³. De esta manera el sentido de la existencia aparece cada

¹⁰ GA 59 [SS 1920], p. 34.

¹¹ Nos referimos, por ejemplo, a la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion para cuya crítica reenviamos al párrafo 16 del presente escrito. Sin embargo, nos parece útil anticipar aquí que el principio “todo lo que se muestra, antes se da” [*ce que se montre, d’abord se donne*] deja abierta la cuestión de la necesidad de interpretar lo que se da para comprender su significado.

¹² GA 59 [SS 1920], p. 37. Poco después añade: «el contenido de la experiencia fáctica de la vida *se desprende* de la *relación existencial* con otros contenidos; lo que se desprende se mantiene *accesible*; la misma accesibilidad, sin embargo, se puede a su vez consumir en cuanto carácter de sentido de la relación y traspasar a la condición de mero *útil*».

¹³ La definición formal de ruina es la siguiente: «la motilidad de la vida fáctica que la vida fáctica “actúa” en sí misma en cuanto sí misma para sí misma *saliendo de sí misma* y en todo esto *en contra de sí misma*» (GA 61 [WS 1921/22], p. 131).

vez menos como una tarea y cada vez más como un hecho constatable. El hecho de existir no supone en sí ninguna inquietud: nosotros existimos tal y como ese árbol está. La vida no es un problema fáctico sino una cuestión de orden, de cosas que hacer, de plazos y entregas. Aquí se percibe la influencia que autores como Pascal, Kierkegaard o san Agustín tuvieron sobre Heidegger. Que la ruina sea la motivación de la asunción de la actitud teórica ya lo vimos en la crítica a Natorp: el prejuicio de la idea de constitución tenía su origen justamente en la tendencia de la preocupación de la vida pre-teórica por encontrar un fundamento estable y universal –absoluto– para el saber, que no dependiera de las fluctuaciones del sujeto. Y esto es justamente la ruina.

Ahora podemos entender que el primer movimiento del comprender auténtico consista en un contra-movimiento que se oponga a la ruina y que devuelva el Dasein a sí mismo, lo renueve constantemente y le obligue a hacerse cargo de su propio sentido. La destrucción es justamente esta operación inquietante que rompe los esquemas y desvela los prejuicios. ¿No era esta en el fondo la tarea de Sócrates con los atenienses? La destrucción es una especie de conversión [*Umwandlung*] que modifica el sentido de referencia de la vida, modificando el sentido de actuación. Ahora la vida es una tarea y se actúa ἐν θλίψεσιν¹⁴. «El ser de la vida en cuanto tal, accesible en la facticidad misma, es de tal modo que solo diviene visible y aprensible pasando por una *desviación* [*Umwege*] a través de un contramovimiento que se opone a la tendencia hacia la caída del cuidado»¹⁵.

Moverse en contra de la ruina, remontar los conceptos filosóficos hasta su origen fáctico, aprovechar la cola originaria que arrastran en su paso del horizonte pre-teórico al teórico y que se expresa en su ambigüedad; seguir las direcciones de sentido –las pre-indicaciones [*Vor-zeichnungen*]– hasta el preconcepto [*Vorgriff*] que explica y motiva la situación; resistir y oponerse a toda tendencia objetivante que pueda insinuarse a lo largo de este proceso: he aquí las tareas básicas de la destrucción que permitirán a Heidegger planear la destrucción de la historia de la ontología que empieza

¹⁴ «La filosofía misma solo se puede obtener por un giro radical en el camino [*Umwendung*], pero no por un sencillo giro de modo que el conocimiento ahora solo se dirija hacia otros objetos, sino mediante una verdadera *conversión* radical [*Umwandlung*]]» (GA 60 [WS 1920/21], p. 10). En las últimas horas de clases repite el mismo concepto relacionándolo con la conversión en las cartas paulinas: «El giro [*Umwendung*] hacia la experiencia cristiana de la vida concierne a la *actuación* [*Vollzug*]. Al destacar el sentido de referencia [*Bezugssinn*] de la experiencia fáctica de la vida hay que fijarse en que ésta se hace “más difícil”, actuándose ἐν θλίψεσιν. Los fenómenos de la actuación deben estar fuertemente vinculados al sentido de la facticidad. Pablo eleva la actuación a tema» (p. 121).

¹⁵ GA 62 [NB], p. 360.

justo en estos años –en el semestre estivo de 1922– con la *Metafísica* y la *Física* de Aristóteles:

los conceptos que expresan el ente en su sentido de ser (*los conceptos ontológicos fundamentales*) tienen *en sí mismos*, por medio de su origen de sentido, *una tradición de sentido muy determinada* [...] Estos conceptos viven a costa de su tradición de sentido la cual se oculta cada vez más (por la posteridad misma). Su eficacia, al contrario, no solo no está disminuida sino que se acentúa: los conceptos ontológicos llegan al conocimiento según tendencias de maduración [*Zeitigungstendenzen*] completamente determinadas¹⁶.

Esta tradición tendrá que ser recuperada y vivificada por medio de la destrucción; conceptos hasta entonces considerados genéricos y vacíos, indefinibles y obvios como el mismo concepto de Ser volverán a hacerse problemáticos. El primer párrafo de *Sein und Zeit* encuentra en este curso de 1922 su primer antecedente.

Subrayamos una vez más que si lo dado estuviera ya inmediatamente disponible y si fuera suficiente un simple cumplimiento intuitivo para comprenderlo, entonces no sería necesaria ninguna destrucción ni tampoco interpretación. Solo si lo dado se ofrece inmediata y regularmente velado, ocultado bajo capas de objetivación de significado, entonces tiene sentido una operación de desvelamiento o –según la terminología de los cursos que estamos analizando– de sobre-iluminación [*Überhellung*]. Como en la fotografía, solo si lo que inmediatamente aparece es oscuro y poco claro (ambiguo) entonces tiene sentido sobreexponer la imagen para que se puedan ver elementos de otro modo imperceptibles. El cuadro general resultará un poco movido, desenfocado –filológicamente incorrecto– pero esta es la única vía para la comprensión del dato: «toda interpretación tiene que sobre-iluminar su objeto temático, según el punto de partida [*Blickstand*] y la dirección de la mirada [*Blickrichtung*]»¹⁷.

¹⁶ GA 62 [SS 1922], p. 118.

¹⁷ GA 62 [NB] p. 372. El texto continua especificando que «un objeto que siempre se ve en la semioscuridad se deja aprehender precisamente en *su* donación semioscura a través de un proceso de sobreexposición. Ahora bien, la interpretación, en tanto que sobreexpone, no debe preguntar demasiado, ni pretender alcanzar esa objetividad de fantasía típica del conocer histórico, como si la interpretación diera con un “en sí”».

§ 10 La mediación de lo dado: historia y lenguaje

La destrucción de la historia de la filosofía, así como de nuestra experiencia inmediata del estar en el mundo, se justifica por el originario ocultamiento de lo dado. La donación es *in primis* cubrimiento. ¿Cuál es la causa de esta ocultación? El Dasein o, mejor dicho, la esencia ruinosa del sentido de referencia del Dasein al mundo y, por tanto, a sí mismo. A su vez esto se entiende solo en la medida en que el yo se asume auténticamente como un yo histórico. Es de esta historicidad de donde al final procede el olvido del ámbito originario de los conceptos filosóficos fundamentales que la tradición nos ofrece. Esta compleja intersección de historia, filosofía y comprensión de la vida es lo que lleva Heidegger a reinterpretar el problema de la verdad y, sobre todo, el de la articulación conceptual (λόγος), remontándose a sus orígenes griegos, es decir, Aristóteles. El estagirita, de hecho, en su confrontación con Parménides y Meliso, libera al ser y al comprender del monismo en el que éstos los habían encerrado. En cierto sentido Aristóteles hace con Parménides lo que Heidegger hizo con Natorp: salvar la diferencia entre intuición y expresión, entre νοῦς y λόγος. Esta diferencia es fruto del reconocimiento de que la actividad teórica (λόγος) no es unívoca y, sobre todo, no se puede separar de su origen pre-teórico. Solo en la medida en que Parménides se olvida del sentido de actuación de su dirigirse a los entes y asume como único sentido de dirección el mirar teórico [*Hinsehen*], entonces puede interpretar también como unívoco el sentido de lo que aparece [*Gehaltssinn*]. Ser y pensar son lo mismo y ambos se dicen de un solo modo. Pero, para poder afirmar esto, Parménides ha tenido que suspender todo trato inmediato con el mundo; lo dado es asumido únicamente según su mero aparecer, su apariencia pura [*Aussehen*]: «en la medida en que el ente mismo está determinado en el ver-hacia [*Hinsehen*], nos podemos dirigir a ello solo en cuanto ἔν, πᾶν, único y todo sin excepciones. Lo que es, es que “es” y *solo esto*»¹.

Esta manera teórica de mirar los fenómenos inaugurada por Parménides es la que ha influido toda la historia de la filosofía: «Por medio de Parménides, *vida, alma y*

¹ GA 62 [SS 1922], p. 221.

espíritu están pre-determinados *para toda la posteridad en cuanto el hacia-dónde del $\nu\epsilon\acute{o}\nu$* »². El ser es interpretado como correlato del conocimiento teórico y solo este es capaz de comprenderlo. De esta reducción del comprender proceden las dificultades –o directamente la imposibilidad– típicas del idealismo de interpretar los fenómenos de la vida fáctica y el ser de lo histórico. El error de la investigación ontológica tradicional es en el fondo su monismo interpretativo parmenídeo o –lo que es lo mismo– la completa ignorancia de la situación hermenéutica del comprender. Los fenómenos se asumen como simplemente “dados” y el paradigma de su donación son los fenómenos de la naturaleza. De ahí la apelación a la evidencia del ver teórico como única herramienta del comprender: «el campo objetual se asume como simplemente dado: las cosas [*die seienden Dinge*], los datos naturales en mayor o menor claridad; nos movemos inmediatamente en contextos generales y la mayoría de los ejemplos son referidos a objetos con el carácter de los objetos de la naturaleza [...] La simple evidencia en la tendencia del trato se considera como suficiente para una interpretación ontológica»³.

El prejuicio que anima toda la historia de la ontología es que las cosas, los fenómenos, los eventos históricos y las situaciones de la vida están inmediatamente disponibles y se pueden encontrar en la realidad como meros objetos, como “piedras en el camino”⁴, como donaciones puras. Al contrario, el significado de lo que se da depende siempre de la modalidad con la que nos dirigimos a ello. La donación auténtica de algo se puede entonces alcanzar solo por medio de un trabajo interpretativo que esté arraigado en las situaciones fácticas de nuestro estar en el mundo:

permanecemos atados a un prejuicio terrible si creemos ingenuamente que lo que experimentamos inmediatamente sea el sentido del ser y del objeto en sí mismo, libre de ataduras, y no el sentido fruto de una determinada estancia [*Aufenthalt*] de la circunspección, de una determinada posición de la vida y de una determinada modalidad del acceso. Ignoramos que el ponernos a la escucha de los objetos y el considerarlo no es nada: en la tendencia del acoger el objeto [*Aufnahmetendenz*] se encuentra una dirección absolutamente determinada. Con la simple donación estamos todavía bajo la influencia de la ontología teórico-cognoscitiva la cual asume como punto de partida el fenómeno del observar⁵.

² GA 62 [SS 1922], p. 335.

³ GA 62 [SS 1922], p. 177.

⁴ «Toda historia y, en un sentido señalado, toda historia de la filosofía *se constituyen* en sí y para sí en la vida –vida que es histórica en un sentido absoluto. Sin duda, todo esto no encaja con la actitud de los historiadores de los hechos que se enorgullecen por mantenerse fieles a la “experiencia”; unos historiadores que presumen ser los únicos científicos y que creen que ¡los hechos se pueden encontrar como las piedras a lo largo de un camino!» (GA 56/57 [KNS 1919], p. 21).

⁵ GA 62 [SS 1922], p. 178.

Ahora bien, Heidegger encuentra en Aristóteles la reconducción del comprender a su ámbito fáctico de gestación. Esto significa fundamentalmente una comprensión del discurso más originaria respecto a la que aparece en el poema de Parménides. El análisis del lenguaje es de hecho la brújula que guía toda la crítica de Aristóteles a los representantes de la escuela de Elea en el primer libro de la *Física*. La falsedad de la proposición $\epsilon\upsilon\ \tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ queda demostrada en la medida en que se pone de manifiesto *cómo* los eleáticos entienden su propia proposición. Es decir, se trata de poner de manifiesto el sentido de dirección de su interpretación [*Blickrichtung*] porque los entes *nunca* significan de manera pura: lo que se da, se da siempre de muchas maneras⁶. El ser se puede decir uno según [*Als*] sustancia, cantidad o cualidad. Pero la admisión de una sola de estas determinaciones del ser ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\upsilon$) implica ya la negación de su unicidad ($\tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon$). Afirma Heidegger al respecto: «los sentidos posibles de consideración y de expresión [*Ansprechens- und Besprechenssinne*] determinan según su propio carácter interpretativo la objetualidad pre-disponible ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \delta\upsilon\upsilon\tau\alpha$) de un modo tal que el sentido de la tesis afirmada se revela imposible de cumplir»⁷.

Para Aristóteles el momento de la expresión de lo que es pre-disponible [*Vorhabe*] no es algo indiferente respecto de la situación en la que se ejecuta. Como ya vimos en el párrafo anterior, las significaciones que el lenguaje manifiesta no pueden desanclarse de su contexto de manifestación. El modo de ser del lenguaje no es el de una herramienta que funciona siempre de la misma manera independientemente de quién la utilice. Este es un prejuicio en el que cayeron los eleáticos y que es típico de toda actitud teórica, sea esta científica o filosófica. A este respecto es llamativo cómo Heidegger traduce las siguientes afirmaciones del *De Interpretatione*: «Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento, sino por convención»; «(El $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ [=el lenguaje] no es un instrumento (una herramienta de trabajo)). El $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ no es un utensilio: el significar de un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ actúa [a lo largo de=] según las modalidades de la interpretación de lo que se encuentra y es, modalidades que se conforman y se mantienen en la vida»⁸. A partir de afirmaciones como estas Heidegger deduce la importancia que para Aristóteles tenía el momento de ejecución del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Las

⁶ «El ser y el no ser no indican un objeto, tampoco si se entiende el ser puro en sí y por sí mismo. *De por sí, de hecho, el ser no es nada*: el ser significa una relación determinada que es imposible pensar sin los términos que componen dicha relación» (ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, III, 16b 22-25).

⁷ GA 62 [SS 1922], p. 194.

⁸ GA 62 [SS 1922], pp. 236-237. Citamos el texto griego para que sea más evidente la sobreexposición a la que Heidegger está sometiendo el texto aristotélico: «Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δὲ ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται, κατὰ συνθήκην» (ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, IV, 17a 1-2).

modalidades expresivas del lenguaje son en realidad la traducción fonética de las modalidades expresivas de la vida [*Ausdrucksgestalten*]. Por tanto, las motivaciones de las actividades significativas se encuentran en las situaciones fácticas. La función apofántica del lenguaje es el decir a partir de [ἀπό] lo que se encuentra en la pre-disponibilidad. Sin embargo, este acceso al significado de lo que se encuentra acontece según diferentes modalidades. La pretensión de un decir puro, como la pretensión de un ver puro, es un prejuicio teórico ingenuo. «Aristóteles tiene a la vista el sentido de ejecución del λέγειν, el cual está caracterizado por el *significar* = por lo que emerge desde una interpretación del trato de la vida [*Lebensumgang*] y de la vida misma»⁹.

Parménides afirmaba que es lo mismo pensar y ser (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι) y que ambos son uno. Aristóteles, sin embargo, recuerda al eleático que el pensamiento (νοῦς), la intuición, se expresa siempre por medio del lenguaje (μετὰ λόγου) que es su modalidad de actuación¹⁰. El lenguaje, a su vez –y como acabamos de ver–, está motivado en sus modalidades expresivas por medio del sentido de referencia y de actuación de la situación fáctica de la vida. En otras palabras, el significado de lo que se da, de la donación, depende de cómo nos dirigimos a ello. Si la tarea del saber es expresar lo que se manifiesta en su verdad, es preciso tener en cuenta que esta no es una tarea inmediata: «el ente, aprendido en sus posibles “determinaciones-como-algo”, no está simplemente ahí presente, sino que constituye una “tarea”»¹¹. Lo intuitivo tiene que ser llevado a donación, es decir, tiene que ser interpretado para que podamos comprenderlo en su desvelamiento. Y esto puede realizarse en virtud de diferentes tratos con el mundo que Aristóteles describió como virtudes dianoéticas: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία y νοῦς.

Ahora bien, la “tarea” de desvelamiento que se lleva a cabo con estas virtudes no solo no es inmediata (interpretación), sino que tiene que vérselas con la tendencia al ocultamiento propio de la vida fáctica. La historia de la filosofía es un ejemplo de cómo la aperturidad originaria en la que se encontraban originariamente los conceptos filosóficos se ha ocultado progresivamente y ahora es preciso un largo trabajo de destrucción para volver a ver las cosas mismas. Es más, el ocultamiento se ha ocultado a sí mismo de manera que ahora se vende como auténtico e inmediato –como verdadero– lo que en realidad es una deformación. Recuértese el comentario al epígrafe de *Sein*

⁹ GA 62 [SS 1922], pp. 238-239.

¹⁰ «El λόγος, el λέγειν, es la modalidad de actuación [*Vollzugsweise*] del νοεῖν y, en cuanto tal, es un διανοεῖσθαι, un percibir que menta distinguiendo [*zermeinende Vernehmen*]» (GA 62 [NB], p. 380).

¹¹ GA 62 [NB], p. 379.

und Zeit: no solo no tenemos una respuesta adecuada a la pregunta sobre el sentido del ser sino que esta misma ausencia de respuesta no supone para nosotros ningún problema. Ahí dónde no hay problemas no surgen las preguntas y todo consiste en seguir comentando las “cosas mismas” manteniéndose fieles a la tradición:

toda ejecución de visión vive dentro de una determinada orientación y en una anticipación [*Vorgriff*] que pre-constituye su región, al punto de que una visión que a la hora de su construcción evita puntos de vista ajenos al asunto, preocupada única y exclusivamente de su inmediatez, cae fácilmente en la ceguera respecto a su propia base de motivación, que al fin y al cabo no es originaria [...] Para llegar hasta las “cosas mismas”, que es lo que la filosofía toma en consideración, hay un largo camino¹².

A nuestro juicio, las consideraciones que acabamos de hacer ponen de manifiesto cómo en la fenomenología de Heidegger hay claramente una primacía de la negación, la cual se expresa según una doble modalidad. Por un lado, está la negación en el sentido de la velación y ocultación de lo originario que tiene su raíz en la motilidad ruinosa de la vida fáctica. Esta negación es la responsable del olvido de la verdad originaria de los conceptos filosóficos (su arraigo fáctico) y del olvido de este olvido mismo. Por otro lado, está la negación de la destrucción fenomenológica, la cual se puede interpretar como una negación de la negación, justamente un contramovimiento, que recupera la vida de su caída. Refiriéndose a esta segunda negación Heidegger habla a menudo de los “noes” de la fenomenología que constituyen uno de los pocos elementos de la dialéctica hegeliana que se pueden asumir en la fenomenología: «La vida fáctica se da en una determinada *deformación*. Es preciso deshacer esta conformación en figuras objetivas. Por eso en las descripciones fenomenológicas se dice “no” constantemente. –Este es el sentido fundamental del método hegeliano de la *dialéctica* (tesis, antítesis, síntesis).– De este modo, la negación gana una fuerza creadora que es la fuerza motriz de los *conceptos expresivos* a diferencia de los conceptos ordenantes»¹³. Más adelante tendremos ocasión de comprobar cómo la negación tiene un papel fundamental también en la indicación formal, es decir, justamente en el dispositivo fundamental de la fenomenología hermenéutica. Los conceptos expresivos de la fenomenología son indicaciones formales cuya tarea primaria consiste en negar las capas que encubren el significado de lo dado.

¹² GA 9 [AKJ 1919/21], pp. 4-5.

¹³ GA 58 [WS 1919/20], p. 240. El mismo concepto se repite con el mismo énfasis en el *Natorp Bericht*: «desde el punto de vista de su sentido constitutivo, la negación posee una primacía originaria con respecto a la posición. Y esto porque el carácter de ser del hombre está fácticamente determinado por una caída, por una inclinación hacia el mundo» (GA 62 [NB], p. 362).

La prioridad de la negación heideggeriana se percibe también en su interpretación del sentido originario de la verdad remontándose al ἀληθείς griego¹⁴.

El primer tipo de negación, siendo la negación propia de la vida fáctica, es la que evidentemente tiene la prioridad. Heidegger aprende de san Pablo y san Agustín la constitutiva situación de caída en la que se encuentra el hombre. El pecado, la culpa, son un ingrediente esencial del hombre. Es más, gracias al filtro interpretativo de Lutero, Heidegger considera la ruina justamente *la* motilidad de la vida fáctica, el sentido mismo de nuestro estar en el mundo¹⁵. El *onéri mihi sum* de las *Confesiones* es expresión de la caída humana que nos oculta a nosotros mismos y de la que podemos recuperarnos solo gracias a un movimiento de retorno hacia nosotros que una y otra vez diga “no” a las tentaciones: «Estoy oculto a mí mismo, “nisi experientia manifestatur”, si no me revela el contexto de la experiencia, es decir, la experiencia histórica con su “extensión” (la experiencia existencial, orientada hacia el mundo propio). Nunca tengo la posibilidad de apelarme a un momento, por así decirlo, “fijo” en el que pueda decir que me he atravesado a mí mismo. El instante inmediatamente después puede desmentirme, revelándome como completamente diferente»¹⁶.

Estos conceptos propios de la hamartiología cristiana serán ontologizados por Heidegger de una manera parecida a lo que Kierkegaard hizo en su *El concepto de la angustia*. El pecado es ahora la ruina del Dasein, aquello que constitutivamente hace imposible una comprensión inmediata de la vida: «que no sea posible alcanzar de manera inmediata una comprensión auténtica, se debe a una visión insuficiente. Tal y como la vida en sí misma es tortuosa [*umwegig*], ella es también brumosa [*diesig*]. La visión auténtica tiene, por tanto, que ser elaborada»¹⁷. La redención de la caída será posible gracias a la filosofía que volverá a hacer un problema de lo que la vida se toma

¹⁴ «Aristóteles concibe el estar-oculto como algo en sí mismo positivo, y no es una casualidad que para los griegos el significado de “verdad” se caracterice –según su sentido y no solo gramaticalmente– de manera privativa» (GA 62 [NB], p. 379).

¹⁵ A este respecto nos parece sumamente significativo este pasaje de Lutero que imaginamos atrajo la atención de un atento lector como Heidegger: «o yo no he entendido nunca [el asunto] o los teólogos escolásticos no se han expresado con la precisión suficiente acerca del pecado y de la gracia. Ellos piensan que el pecado original, como el pecado actual, pueda ser eliminado por completo, como si estos fueran realidades que se pueden quitar en un abrir y cerrar de ojos –como, por ejemplo, la luz disipa las tinieblas–. De manera muy diferente hablaron al respecto los antiguos, santos padres Agustín y Ambrosio: ellos hablan según las Escrituras. Esos teólogos, al contrario, hablan como Aristóteles en sus libros de ética; este, de hecho, puso los pecados y la justicia en las obras y, de manera análoga, ha puesto en las obras también la presencia y la ausencia de pecado y justicia» (LUTHER, M., *Römvorlesung* (Hs.) 1515/16, en *Weimarer Ausgabe*, Band 56, p. 273).

¹⁶ GA 60 [SS 1921], p. 217. La cita latina es de san Agustín y se encuentra en el libro X de las *Confesiones* (X, 32, 48).

¹⁷ GA 61 [WS 1921/22], p. 88.

a la ligera [*das Leichte*], es decir, volverá a problematizar la inmediatez y supuesta evidencia de lo dado. La filosofía volverá a introducir la distancia [*der Abstand*] entre la vida y su mundo para que aquella no asuma este como clave para su interpretación. Haciendo esto la vida volverá a abrirse a sí misma en contra del cierre [*die Abriegelung*] en el que se encuentra, es decir, volverá a hacer disponible el plexo y la riqueza de las direcciones de sentido de la situación en la que la vida se encuentra. Por todo esto, la filosofía es una lucha en contra de la inclinación [*die Neigung*] de la vida en volcarse en sus quehaceres mundanos, en aturdirse y perderse en el mundo. Distancia, cierre e inclinación son las categorías expresivas del sentido de referencia de la vida que es el cuidado [*Sorge*].

§ 11 La donación de la vida y sus configuraciones expresivas

La tarea que ahora nos tiene que ocupar es especialmente complicada. En primer lugar, tenemos que poner de manifiesto algunos aspectos esenciales de la dimensión pre-teorética, algunas categorías de la vida fáctica. Posteriormente tenemos que recorrer la génesis de la actitud teorética en su transformación de la actitud natural de nuestro estar en el mundo. Para esta segunda tarea resultará especialmente interesante una referencia a la *Metafísica* de Aristóteles y a la pre-concepción que en su primer libro lleva al estagirita a considerar la θεωρία como el sentido auténtico de la motilidad de la vida. Comprender cómo Heidegger configura las actitudes pre-teorética y teorética y, sobre todo, el paso de una a otra, es un prisma fundamental para entrever una diferencia esencial entre su planteamiento fenomenológico y el de Husserl.

a) El estar en el mundo pre-teorético

Para Heidegger la vida pre-teorética se expresa en situaciones. Cada situación se puede interpretar como una unidad completa originaria de experiencia. Las situaciones están en constante mutación y normalmente se compenetran parcialmente la una con la otra. Situaciones son, por ejemplo, el estar escribiendo una tesis, el leer un libro, el dar un paseo hacia el centro, etc. Todo hombre está siempre en una situación la cual, por tanto, es una determinada configuración expresiva de la vida. La vida se expresa originariamente en situaciones. Éstas pasan de una a otra de manera que cada una de ellas tiene como *motivación* una situación anterior y está animada por una *tendencia hacia algo* (τέλος). Una vez alcanzado este algo, normalmente una nueva situación sustituye a la anterior. La motivación, afirma Heidegger, es la «forma fundamental del contexto vital»¹.

El concepto de motivación tiene una relevancia fundamental en la descripción de la actitud natural llevada a cabo por Husserl. Para el padre de la fenomenología, la experiencia es una red de motivaciones en constante transformación. El término

¹ GA 56/57 [SS 1919 II], p. 205.

motivación permite expresar de manera adecuada la relación entre situaciones sin caer en el error de interpretar dicha relación en términos causales o como una concatenación evidente entre estados de cosas. Ya en el primer capítulo de su primera *Investigación Lógica* –significativamente titulada “las distinciones esenciales”–, Husserl había puesto de manifiesto el carácter de remisión propio de la motivación: «*objetos o estados de cosas, de cuya existencia alguien tiene conocimiento actual, indican [anzeigen] a ese alguien la existencia de ciertos objetos o estados de cosas –en el sentido de que la convicción de que los primeros existen es vivida por dicho alguien como motivo (y precisamente un motivo no-evidente) para la convicción o presunción de que también los segundos existen–*. La motivación produce una *unidad descriptiva* entre los actos de juicio, en que se constituyen para el pensante los estados de cosas indicadores e indicados»². Como se puede ver, para Husserl la motivación es un tipo de indicación [Anzeige]. Gracias a los nexos motivacionales se configura mi experiencia inmediata del mundo, de manera que cuando entro en mi habitación y veo encima de la mesa un ramo de flores que antes no estaba, este estado de cosas motiva la convicción de que “ella se habrá pasado por casa para dejarme este magnífico regalo”. Es evidente que el ramo de flores no es la causa de que ella me hiciera este regalo; mi convicción no es el fruto de una deducción evidente, es decir, de una demostración del tipo $5+7=12$.

La misma relación indicativa que Husserl plantea entre los objetos de la actitud natural en el párrafo 47 de *Ideen I*, Heidegger la retoma para aplicarla a las situaciones de la vida fáctica. Rememorando mi recorrido estudiantil, recuerdo cuando el profesor Luca Ciancio explicaba a Schopenhauer y a Nietzsche y la fascinación que esto me generaba. Fue esto el motivo principal que me llevó a elegir filosofía como carrera en la universidad. La lectura de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes me llevó a querer escribir una pequeña tesis sobre el método de la duda. Para hacerlo me iba a menudo a la biblioteca del departamento de filosofía, donde casi por casualidad encontré un escrito de Jean-Luc Marion sobre la ontología gris de Descartes. La lectura de este pequeño ensayo fue una de las causas de mis dos años de estudios en París, etc. Estos ejemplos biográficos ponen de manifiesto la conexión motivacional entre diferentes situaciones.

Ahora bien, ya anteriormente cuando tratamos las críticas de Natorp a la fenomenología, pusimos de manifiesto cómo llevar a donación de manera auténtica las

² HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil I, *op. cit.*, I, §2, p. 25.

vivencias supone un reto no indiferente para todo pensamiento. El simple hablar de “flujo” de situaciones indica la ausencia de un punto cero al que podamos remontarnos para empezar nuestro análisis y de un punto de llegada definitivo que nos proporcione una unidad de medida adecuada para juzgar la vida. Además, la modalidad con la que la vida se presenta en su movimiento constante es la autosuficiencia:

auto-suficiente –la forma de cumplimiento [*Erfüllungsform*]– su estructura intencional: direccionalidad fundamental en cada caso, y siempre en un mundo (también el mundo propio), hacia algo trascendente (que comprende también lo fácticamente inmanente); esta “forma” es el modo de la dirección [*Richtung*] propia de la vida, la que toma incluso allí donde se quiere cumplir y deleitar. No necesita estructuralmente salir de sí misma, liberarse de sí misma, para llevar a cumplimiento sus genuinas tendencias³.

La autosuficiencia traduce la imposibilidad de la vida de salir de sí misma para verse desde fuera y comprenderse como un objeto cualquiera. La vida consigue satisfacer, cumplir [*erfüllen*], sus tendencias fácticas permaneciendo en sí misma, en su mundo. La estructura intencional de la vida fáctica hace que toda situación remita más allá de sí misma *en otra situación*. En otros términos: no se da una situación que permita a la vida interrumpir el flujo de las vivencias: incluso la actitud teórica es una modalidad de la motilidad de la vida, una configuración expresiva ciertamente de tipo particular pero de ninguna manera algo completamente ajeno a la vida. En términos heideggerianos la autosuficiencia es lo que justifica el acierto de Natorp en su crítica a la posibilidad de una comprensión teórica de las vivencias y en la afirmación de la imposibilidad de una objetivación del sujeto. La vida solo podemos interpretarla *en acción*, durante su despliegue, caminando con ella o recorriendo sus pasos, para poner de manifiesto los caracteres que permanecen constantes en la mutación incesante de las situaciones y de sus contenidos. Este “ir con la vida” [*Mitgehen mit dem Leben*] es la manera en la que Heidegger interpreta la *intuición* originariamente oferente del principio de los principios de Husserl. Los caracteres constantes de la vida los define como caracteres de relieve [*Reliefcharaktere*].

Por su autosuficiencia la vida tiñe a priori con su opacidad todas sus formas expresivas. No hay situación o configuración posible de la vida que no arrastre de una u otra manera el carácter propio de la vida. El sentido común simplifica este problema fenomenológico radical afirmando que toda acción de un sujeto lleva la marca de su temperamento. Aunque se trate de una simplificación, esta afirmación nos sirve para

³ GA 58 [WS 1919/20], p. 31.

comprender que, efectivamente, el sentido inmediato en el que se nos manifiesta el mundo, está caracterizado a priori por el nexo de motivaciones que configuran la significatividad [*Bedeutsamkeit*] de nuestro mundo concreto. A este respecto cabe hablar de tipos o estilos de significación. Tal y como no existe una acción de la actitud natural que no arrastre de algún modo una marca del temperamento del yo que actúa, del mismo modo es imposible pensar un estar inmediato en el mundo que prescinda del estilo propio de significación con el que a cada sujeto se le presenta su mundo. El “mundear” del mundo, la significatividad del mundo, se ofrece siempre según un estilo propio que, evidentemente, será parcialmente compartido con la mayoría de la gente que nos rodea pero que imposibilita de antemano una donación inmediata de un significado puro. La significación pura, el dato puro, es un mito, una abstracción fruto de la interrupción de la actitud natural.

Esta originaria opacidad de lo dado se puede explicitar diciendo que todo fenómeno se ofrece siempre e inmediatamente en la figura del *en cuanto*. Aprovechándonos de la *Kathedererlebnis* que Heidegger describió en su primer curso universitario, podríamos decir que la misma cátedra se ofrece *en cuanto* “escritorio del docente” a todos los que comparten un mundo hecho de universidades, estudiantes y alumnos; y quizá *en cuanto* “escudo para protegerse de los enemigos” para aquellos cuyo mundo compartido [*Mitwelt*] se caracteriza por flechas, arcos, tribus, etc. Toda significación está siempre pre-determinada en virtud de nuestro contexto de mundo o, dicho de otro modo, todo *en cuanto* [*Als*] teórico está siempre pre-determinado por un *en cuanto* de la significatividad [*Als der Bedeutsamkeit*]. Afirma Heidegger: «todo lo que comparece en la vida, comparece “de algún modo” [*irgendwie*]. Por lo general, no es dicho modo lo que comparece para la vida en el fluir de sus tendencias, sino que eso que comparece lo hace *en él* “de algún modo”. Y esto sucede también cuando comparece para la vida fáctica un “de algún modo” en tanto que una figura de la vida, cuando intenta alcanzarlo como meta de una tendencia»⁴.

La autosuficiencia de la vida, que impide una captación pura de los significados inmediatos, repite a nivel pre-teórico la imposibilidad de una comprensión inmediata de la relación de la conciencia al objeto, la concienciedad [*Bewußtheit*]. Tal y como toda significación del “en cuanto” presupone a su vez un “en cuanto” de esta misma significación, del mismo modo, según Natorp, toda conciencia de conciencia (reflexión)

⁴ GA 58 [WS 1919/20], p. 54.

presupone siempre un ego puro y una relación del objeto a la conciencia que permanecen no-temáticos, no asibles. Ahora bien, mientras para el neokantiano esta inferencia teórica sirve para demostrar la imposibilidad de una comprensión originaria de la vida de la conciencia, para Heidegger la autosuficiencia de la vida expresa la circularidad de la filosofía como ciencia originaria y su profunda esencia hermenéutica. Aunque, por tanto, el *modus operandi* de los dos filósofos pueda parecer el mismo, en realidad el contexto operativo es completamente diferente.

Es justamente porque la autosuficiencia es un rasgo esencial de la vida en sí y por sí, por lo que la ciencia se manifiesta como una configuración expresiva de la vida. La actividad teórica es *una* determinada motilidad de la vida, *una* determinada manera de vivir y no la *única* ni *la* originaria. Por esto es un error toda absolutización de la actitud teórica. La ciencia es un carácter de relieve de la vida, una actitud que destaca de manera significativa y que pretende ser la configuración auténtica de la vida, la máxima expresión de su motilidad. Sin embargo, solo en virtud de una comprensión originaria de la vida misma en y para sí, será posible determinar en qué medida la ciencia es expresión adecuada de la existencia y, sobre todo, si la vocación de la filosofía es realmente la actitud teórica.

La actitud natural asume en la filosofía de Heidegger un papel fundamental para la comprensión del mundo y de su significado. La forma de acercarse a ella tiene que ser puramente intuitiva, descriptiva, una especie de relato de nuestro estar en el mundo, una forma de autobiografía en la que podamos “vernós en acción”. Heidegger y Husserl en esto concuerdan y se esfuerzan por realizar lo que en su día Dilthey planteaba como la tarea de una psicología descriptiva como ciencia fundamental: «la psicología puede llevar a cabo las tareas de una ciencia fundante parecida solo en la medida en que se mantiene en los límites de una ciencia descriptiva que establezca hechos y uniformidades de hechos. De esta psicología se diferencia radicalmente la psicología explicativa que quiere deducir todo el contexto de la vida espiritual a partir de ciertas asunciones»⁵.

El objetivo fundamental de Heidegger es poner de manifiesto las raíces fácticas de toda reflexión teórica y *de la filosofía misma*. Es preciso encontrar en nuestro estar en el mundo la ocasión para la propia actitud fenomenológica: «el problema es: la posibilidad de acceder al ámbito del origen a partir de la vida fáctica. En esta misma

⁵ DILTHEY, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Stuttgart, Teubner Verlagsgesellschaft, 1959, p. 32.

deben poderse encontrar fácticamente señalamientos motivadores [*motivierende Hinweise*] que indiquen previamente [*vordeuten*] hacia el origen»⁶. Este pasaje es fundamental y marca el comienzo de una diferencia esencial con Husserl que llegará hasta la separación definitiva de sus caminos en 1927, en ocasión de su colaboración para el artículo “fenomenología” de la *Encyclopædia Britannica*. Por supuesto Husserl reconoce la diferencia fundamental que hay entre la actitud natural y la actitud fenomenológica, sin embargo, –movido por exigencias epistemológicas– puso entre las dos un salto que Heidegger no podía aceptar porque en su opinión impedía justificar la legitimidad y la autenticidad de la propia actitud fenomenológica como actitud privilegiada de comprensión del significado de nuestro estar en el mundo y de lo que sale a nuestro encuentro. Husserl, en *Ideen I*, tras haber presentado en términos puramente descriptivos la actitud natural, interrumpe el análisis del darse inmediato del mundo para introducir el cambio radical de actitud operado por la reducción trascendental:

no nos proponemos ahora la tarea de proseguir la pura descripción hasta elevarla a una caracterización sistemáticamente completa o que agote las anchuras y las honduras de lo que se encuentra en la actitud natural [...] Semejante tarea puede y debe establecerse de manera científica y es una tarea extraordinariamente importante, bien que hasta aquí apenas vislumbrada. Pero aquí no es la nuestra. Para nosotros, que aspiramos a encontrar la puerta de entrada de la fenomenología, está ya hecho en esta dirección todo lo necesario⁷.

Es extremadamente significativo que en el cuarto ejemplar de *Ideen* (copia D), justo al margen de esta frase, el propio Husserl haya anotado a mano: «Heidegger dice lo contrario»⁸.

¿Respecto de qué dice Heidegger lo contrario? A nuestro juicio –considerando que se trata casi seguramente de una nota de 1929, es decir, posterior a las incomprendiones de 1927 sobre el artículo “fenomenología”–, Husserl sabe que Heidegger lo abandona cuando, por medio de la reducción trascendental, pone entre paréntesis todo el mundo fáctico para que surja como único resto de la epoché el ego puro y el mundo como fenómeno transcendental. Este paso husserliano de lo pre-teórico a lo fenomenológico es para Heidegger un paso hiperbólico: la reducción

⁶ GA 58 [WS 1919/20], p. 82. Poco después Heidegger volvió a subrayar el mismo concepto: «la cuestión es: la motivación de la idea de la *ciencia* absoluta *del origen* de la vida –desde la vida fáctica. Motivación de la ciencia del origen, a saber, motivación de su necesidad según el sentido, ya que el transcurso fáctico de la vida podría darse aun sin dedicarse jamás a dicha ciencia» (p. 86).

⁷ HUA III/1, §30, p. 52.

⁸ HUA III/2, p. 484.

husserliana cae en el error de toda teoría del conocimiento y corta la rama sobre la que la propia actitud fenomenológica se tiene que sentar, es decir, la facticidad de la vida. ¿De dónde surge la fenomenología si ésta interrumpe todo enlace posible con la actitud natural? ¿Cuál podría ser su motivación? Estas preguntas planteaba Heidegger a sus estudiantes: «prestrucción y relucencia como expresión de la intencionalidad: estructura formal originaria de la facticidad (del sentido de ser de la vida). Lo que no me ha dejado nunca tranquilo: ¿la intencionalidad ha caído del cielo? Si es algo último, ¿en qué sentido de ultimidad hay que asumirla? Evidentemente no asegurándose de la intencionalidad por medio de una posibilidad de experiencia y de encuentro teóricos. ¡Que yo tenga que vivir y “ser” de manera intencional es algo que hay que “explicar”!»⁹. Ya en 1919 los estudiantes de Friburgo habían captado esta diferencia fundamental entre discípulo y maestro. Cuando, de hecho, Heidegger distinguió entre ciencias explicativas y ciencias del comprender y añadió «para el segundo tipo el problema fundamental es: ¿cómo se concilia la teoretización con el despliegue del contexto de las vivencias? La fenomenología intuitiva, eidética, la ciencia filosófica originaria, es una ciencia comprensora»¹⁰, Gerda Walter apuntó en el margen de sus apuntes, justo al lado de estas frases, «*Aber nicht bei Husserl!*»¹¹.

La fenomenología, en cuanto ciencia del comprender originario, no puede ni debe romper su arraigo fáctico so pena de caer en el teoreticismo. Por esto, cuando en la segunda redacción del artículo “fenomenología”, Husserl escribe «la peculiaridad principal de la reducción transcendental estriba en que de antemano y de un solo golpe inhibe, en una *voluntad teórica universal*, esta ingenuidad transcendental que aún impera en la psicología pura; en que abarca con esta voluntad la vida actual y habitual entera», Heidegger anota «¿y esta voluntad misma?»¹². Para Heidegger el Dasein fáctico encierra en sí mismo la apertura transcendental. Una pura comprensión de la vida fáctica, un contra-movimiento que resista a la inclinación de la vida a comprenderse a partir del mundo en que se encuentra, que haga transparente esta misma vida para sí, que desvele la motilidad de la existencia, pondrá de manifiesto que la modalidad de ser del Dasein es la existencia, es decir, la transcendencia o –según la terminología heredada de Simmel en estos primeros años– “más-que-vida”: «la vida

⁹ GA 61 [WS 1921/22], p. 131.

¹⁰ GA 56/57 [SS 1919 II], p. 208.

¹¹ Citado en KISIEL, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1995, p. 66.

¹² HUA IX, p. 274. Cursiva nuestra.

existe en este más-que-vida [*Mehr-als-Leben*], o este más-que-vida *es* la vida, *es* la transcendencia inmanente de la vida, tanto como vida que produce (de manera vital, orgánica) como en cuanto vida espiritual que crea»¹³.

Es en la hermenéutica de la facticidad donde se puede ver que la fenomenología es una posibilidad existencial del hombre, aquella configuración expresiva de la vida que, única, permite la comprensión originaria del sentido. Heidegger, ahí donde Husserl habla de la ascensión que supone la reducción transcendental, anota: «Ascensión (elevación) que sin embargo permanece “inmanente”, es decir, una *posibilidad humana*, en la cual el hombre viene precisamente a *sí mismo*»¹⁴. En Husserl, al contrario, la clave de la fenomenología se encuentra de manera completa en la propia conciencia transcendental y toda cuestión fáctica queda puesta entre paréntesis, Dasein incluido, cuyo análisis –para él– era simplemente una psicología empírica del hombre fáctico. La tarea del fenomenólogo no es tender puentes entre lo pre-teorético y el horizonte propiamente fenomenológico de la conciencia transcendental, sino *reinterpretar* todo lo dado en la actitud natural y en las ciencias positivas (entre las cuales se encuentra también la psicología pura o fenomenológica) en la conciencia transcendental, la cual *no* es un yo humano. Al que Heidegger anota: «¿pero no es esta *reinterpretación* [*Umdeutung*] solamente la aplicación *complementaria* [*ergänzende Anwendung*] de la problemática trascendental, que usted encuentra incompleta en la psicología pura, de tal modo que con la inserción de lo psíquico como algo propiamente trascendente todo lo positivo se vuelve desde ahora transcendentalmente problemático –todo– lo psíquico mismo y el ente (mundo) que se constituye *en él*?»¹⁵. La distancia infranqueable entre ego puro y Dasein humano abierta por la reducción transcendental impide entender la actitud fenomenológica como una prerrogativa humana, como *la* actuación auténtica de la vida misma, el contra-movimiento filosófico por excelencia: «¿No es este hacer una posibilidad del hombre, pero, precisamente porque éste nunca está ahí delante, un *comportamiento*, es decir, un modo de ser, que precisamente de origen se procura a sí mismo, y por ende nunca pertenece a la positividad de lo ahí delante?»¹⁶. Estas críticas de 1927 tienen su origen en los cursos de Friburgo sobre la facticidad de la vida

¹³ GA 59 [SS 1920], p. 70. En sus apuntes sobre la mística Heidegger escribía respecto de san Bernardo: «tendencia fundamental de la vida: vivir más [*mehr-Leben*]» (GA 60 [GM 1918/19], p. 336). En *Sein und Zeit* se habla al respecto de la «primacía *ontológica* [del Dasein]: en virtud de su determinación por la existencia, el Dasein es “ontológico” en sí mismo» (SZ, §4, p. 13).

¹⁴ HUA IX, pp. 276-277.

¹⁵ HUA IX, p. 277.

¹⁶ HUA IX, p. 275.

humana. La tarea de la filosofía es mostrar el paso de lo pre-teorético a lo teorético, incluido lo teorético propiamente fenomenológico, señalando cómo las motivaciones de esto se encuentran en aquello.

b) El paso a lo teorético: Kenntnissnahme y Erkenntnissnahme

En la experiencia inmediata, el mundo se presenta de modo significativamente vivo e histórico. Inmediata y regularmente el sujeto no aparece en la vivencia sino que está completamente inmerso en la situación y en su fluir; nada con ella [*mitschwimmen*]. Los fenómenos me acontecen [*sich ereignen*], surgen de manera continua en mi horizonte de mundo con toda su riqueza de significado inmediato. Este nivel primario de lo pre-teorético es impersonal; el yo, por así decirlo, fluye con la cabeza bajo el agua, volcado en sus actividades: está completamente dirigido y poseído por lo que hace. Podríamos decir que el “conocimiento” del mundo que se tiene aquí es puramente perceptivo, orientativo, cinestésico. Es el punto básico de la comprensión del mundo de la vida, que Aristóteles definía αἰσθησις y que Heidegger traduce de manera significativa por *Kenntnissnahme* (*Orientierung*). La situación es aquí un todo compacto de referencias, nos limitamos a vivir de manera irreflexa el movimiento de motivante a motivado y la propia tendencia situacional. El sentido de la situación está completamente determinado por el *en cuanto* de la significatividad: el mundo mundeas como un organismo autónomo en el que el sujeto es un ingrediente de este mismo mundear. Por esta razón Heidegger prefiere hablar de mundo-propio [*Selbstwelt*] en lugar de yo o de sujeto.

Ahora bien, siguiendo implícitamente al comienzo de la *Metafísica*, la primera elevación respecto de la mera sensación del mundo se da con la μνήμη, la cual se lleva a cabo todavía en la esfera pre-teorética y supone una modificación reproductiva, una representificación de lo originariamente dado en la percepción. Recordando lo vivido, modifico la percepción. Rememorar es el acto primero de la comprensión de las vivencias; significa relatar lo acontecido y una primera toma de contacto con su significado. En realidad es aquí donde por primera vez podemos hablar en términos propios de «toma de conocimiento» [*Kenntnissnahme*]. Ahora el sujeto saca la cabeza del agua y mira hacia atrás para describir lo andado. La compactabilidad de la vivencia originaria se relaja [*entspannen*]: mientras estoy viviendo, los fenómenos salen a mi encuentro y en cierto sentido yo estoy completamente pasivo frente a ellos. Lo

ambiental [*Umwelt*] parece llevar el mando de la situación y ser el carácter determinante –aunque en realidad siempre el mundo-ambiente y el mundo-compartido están implícitamente “coloreados” por la significatividad, que tiene su manantial en el mundo-propio–. Al contrario, en la toma de conocimiento de lo vivido, “ya sé lo que me espera”, ahora soy yo quien dirige el despliegue de los acontecimientos y puedo ver una determinada situación en su conjunto y ya no fase a fase. Conozco el guión por haberlo vivido antes y, de esta manera, el frenesí del flujo inmediato deja espacio a su ordenación en el relato. Los nexos intencionales entre los acontecimientos se perciben ahora por primera vez ya que la toma de conocimiento recorre lo andado poniéndolos al descubierto: «lo decisivo es que la vida, en lugar de seguir avanzando en la tendencia de sus expectativas, formando vida, sale de sí misma y le da una figura [*Gestalt*] a esa vida vivida, estabilizando el sentido del nexo de expectativas y tomándolo como una tendencia expresa. Se expresa de este modo una legalidad esencial de la vida en y para sí; ésta manifiesta su corriente absoluta y su historia en *ideas*»¹⁷. Si prescindimos de su carga existencial, una buena muestra de esta toma de conocimiento se encuentra en lo que Sartre llamaba “*sentiment d’aventure*”: «desde el fondo de este café, algo retrocede a los momentos dispersos del domingo y los suelda unos con otros, les da un sentido [...] Decididamente este sentimiento de aventura no procede de los acontecimientos: ya tenemos la prueba. Más bien es la manera de encadenarse los instantes»¹⁸.

Gracias a esta toma de conocimiento de la situación, el mundo se configura por primera vez en un mundo compuesto por casas, árboles, calles, parques, escuelas, profesores, alumnos, libros, bibliotecas, hospitales, partidos políticos, consejos económicos, etc. es decir, destacan “círculos de realidades” que constituyen la primera alteración de lo pre-teorético en la dirección de lo teorético. De hecho, justamente aprovechando esta primera relajación de lo vivido en la toma de conocimiento, la ciencia llega a la configuración de sus nexos teoréticos. Heidegger habla a este respecto de *Erkenntnisnahme* justamente para subrayar, gracias al prefijo “*Er*”, que la génesis de lo teorético es el fruto de una radicalización de un movimiento pre-teorético. Aquella primigenia desvitalización y deshistorización, fruto de la re-presentificación es ahora llevada a sus consecuencias extremas. La actitud teorética, de hecho, no se limita –como el *Kenntnisnahme* pre-teorético– a relajar la compactabilidad del terreno de experiencia originario, sino que rompe los nexos vitales entre una situación y la otra, suspende las

¹⁷ GA 58 [WS 1919/20], p. 119.

¹⁸ SARTRE, J.-P., *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 86-87.

relaciones significativas de motivación y tendencia para objetivarlas en meras relaciones de causa y efecto. Por otra parte, el significado histórico de la vivencia, que tenía como eje configurativo el mundo-propio, es ahora puesto entre paréntesis y analizado según una prospectiva meramente objetiva. La meta de esta actitud es una generalidad de género que pueda tener una validez universal y que, por tanto, no esté invalidada por ninguna intromisión del sujeto empírico. Heidegger la describe en los siguientes términos: «donación pura de objeto [*reine Sachhingegenheit*]. Contenido situacional del *Studium*: toda referencia vital [*Lebensbezug*] está interrumpida. Estoy completamente libre de todo contexto vital y sin embargo completamente atado a la verdad [...] Con la entrada en esta esfera pura de estados de cosas alcanzo la posibilidad de un conocimiento ilimitado [...] Solo tengo estados de cosas puros y horizontes de estados de cosas»¹⁹.

La significatividad todavía ambiental del “tomar conocimiento” es ahora eliminada y sustituida por un mero conjunto de significaciones objetivas, de meras cosas [*Dinge*], en el que el sujeto histórico es completamente eliminado y reemplazado por una subjetividad teórica pura. «El proceso fenomenológico por el que se forma esta idea [de coseidad] hace visible que la esfera de coseidad [*Dinglichkeitssphäre*] está referida según su sentido a la experiencia fácticamente plena de la significatividad. La evidencia de esta relación de sentido tan solo se vuelve plenamente irrefutable cuando se comprende totalmente el *primado de la vida*»²⁰.

c) La génesis fáctica de la actitud teórica en Aristóteles

La genealogía de lo teórico a partir de la vida fáctica, es decir, el reconocimiento de que la actitud teórica es *un* tipo de actuación de la motilidad de la vida, es algo que ya Aristóteles puso de manifiesto en el primer libro de la *Metafísica*. Según Heidegger el estagirita fue, por un lado, el primero en darse cuenta de la necesidad de retrotraer a la dimensión fáctica tanto el filosofar como los conceptos fundamentales de la filosofía. Por el otro, sin embargo, fue el propio Aristóteles quien inauguró en la historia de la filosofía aquella primacía y absolutización de lo teórico que llegará hasta Natorp y al propio Husserl.

¹⁹ GA 56/57 [SS 1919 II], pp. 213-214.

²⁰ GA 58 [WS 1919/20], p. 126. *Cursiva nuestra*.

Un primer aspecto que llama especialmente la atención del análisis heideggeriano de Aristóteles es la manera en la que Heidegger traduce el texto, interpretando los términos fundamentales según una perspectiva que podríamos llamar “tensional” o “dinámica”. El propio término φύσις lo traduce como «un ser-cómo [*Wie-sein*] que es preciso interpretar como una modalidad específica del ser tal que para este ser mismo le importa algo [*es für es selbst auf etwas ankommt*]». La naturaleza es movimiento, un movimiento orientado hacia algo, una tensión hacia. En cierto sentido ésta es justamente la estructura intencional de la situación que antes vimos caracterizada por la motivación y la tendencia hacia. Respecto al hombre podemos entonces hablar de un ente cuya modalidad de ser consiste en el devenir, en el tender hacia algo según el carácter del *ver*: «la vida del hombre tiene el carácter de ser del tipo que le importa algo: el ver. En el ver *es* el hombre, al cómo de la vida pertenece el *devenir*. En el “importarle algo” está comprendido el carácter de devenir de la vida»²¹.

En virtud de esta tendencia esencial el hombre se maravilla: lo maravilloso es lo desconocido en el sentido de aquel “todavía-no-conocido” que impulsa a conocer. Por naturaleza el hombre tiende (ὁρέγονται φύσει) [980 a 21] al saber, es decir, no solo a ver sino a ver *más* [*mehr Sehen*]: «el “ver más hacia” [*mehr an Hinsehen*] es el “más” propio del más del ser de la vida (experiencia fundamental de Aristóteles); aquel se fundamenta en este contexto aquí solo formalmente indicado. Esta interpretación fáctica comparativa es, en su facticidad misma, una modalidad fáctica de la maduración del cómo de la vida (del trato mirante-hacia) considerado en la interpretación comparativa»²². Lo que antes en la terminología vitalista de Simmel Heidegger llamaba un *mehr Leben*, ahora se traduce en términos más fenomenológicos-aristotélicos como un *mehr Sehen*.

En virtud de esta pre-concepción [*Vorgriff*] Aristóteles quiere descubrir cuál es el “ver más” que mejor caracteriza la vida del hombre. Es recorriendo de una manera comparativa las diferentes actitudes fácticas del hombre, es decir, los posibles tratos con el mundo, que Aristóteles llegará a afirmar que “más sabio” (σοφώτερος) es el hombre que “ve más hacia” las causas primeras de lo que aparece. Por esta razón términos de grado o directamente comparativos como μάλα, μάλιστα se encuentran repetidos sendas veces en este primer libro de la *Metafísica*.

²¹ GA 62 [SS 1922], p. 305.

²² GA 62 [SS 1922], p. 70.

El punto de partida del análisis aristotélico son los diferentes tipos de “pre-aprehensión” del mundo que se presentan en la vida humana. Aristóteles habla de ὑπόληψις, un término que se encuentra traducido por “noción” o incluso “juicio” pero que sería más adecuado traducir por pre-juicio, pre-concepto o pre-aprehensión. Heidegger lo traduce por *Dafürnahme*, es decir, “el tomar algo en cuanto” y que evidentemente se refiere a todo lo que dijimos antes acerca de los “en cuanto” de la significatividad. Aristóteles está diciendo que los objetos están siempre comprendidos según una perspectiva determinada, es decir, el acceso a lo que se ofrece *nunca* es puro, sino ya desde siempre caracterizado por la manera de acceso a ello, por la manera con la que el hombre se dirige a ello. Dependiendo de una modalidad u otra, el objeto se desvelará *más* o *menos*. Lo fundamental consistirá en determinar cuál es la modalidad de acceso privilegiada al ente, o sea, aquella por medio de la cual el ente se nos presenta *más visible*.

Para Aristóteles hay cuatro tipos diferentes de acceso al mundo (pre-aprehensiones de objetos): ἐμπειρία, τέχνη, ἐπιστήμη y σοφία. Es importante subrayar que todos son modalidades del comercio con el mundo, modalidades de trato con el mundo-ambiente [*Umgang*]. Heidegger traduce ἐμπειρία por “trato familiarizado con algo que mira a lograr algo” [*der sich auskennend etwas ausrichtende Umgang*] y τέχνη por “proceder que pone en obra” [*ins Werk setzenden Verfahren*]. Ambos son tipos de saberes que acompañan al correspondiente trato con los objetos y que los ponen de manifiesto según su propio respecto [*Hinsicht*]. Ahora bien, «la pre-aprehensión de la ἐμπειρία permanece implícita. Al contrario, la pre-aprehensión de la τέχνη es expresa, disponible, de manera que en ella el con-qué [*Womit*] del trato está puesto de relieve de una manera determinada según el “cómo de su aparecer”»²³. Efectivamente, cuando nos movemos en el mundo *haciendo* algo, por ejemplo, conduciendo un coche, construyendo una casa, curando un enfermo, solemos estar tan volcados en nuestro quehacer que en cierto sentido “no sabemos lo que estamos haciendo”, lo hacemos y ya está. Al contrario, el momento de la τέχνη expresa una primera interrupción del estar inmersos en el mundo para dar cuenta de lo que estamos haciendo. Se trata de una modificación parecida a la que antes vimos en la rememoración: la tensión del trato con el mundo se relaja y aparece de manera evidente el con-qué de nuestra ocupación y, sobre todo, el porqué de este mismo hacer.

²³ GA 62 [SS 1922], p. 315.

Es evidente, por tanto, que con la τέχνη hay una mayor visión del objeto y de la situación, tanto que solo ahora podemos decir que el mundo como tal aparece en sentido propio: «por medio de esta modificación del trato con el mundo, el mundo pre-dado evidentemente no se modifica, sin embargo, es ahora cuando en este trato *aparece* por primera vez el mundo. Antes la vida vivía en *escorzos*, ahora en el *aparecer*»²⁴. Dependiendo del τέλος tendremos una prioridad de la ἐμπειρία o de la τέχνη ya que «para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito (μᾶλλον ἐπιτυχάνουσιν) los expertos que los que poseen la teoría sin la práctica» [981 a 12-15]. «Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más (μᾶλλον) al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios (σοφωτέρους) a los conocedores del arte que a los expertos» [981 a 24-26]. Aristóteles acaba de contraponer dos diferentes comparativos (μᾶλλον): ahí dónde se trata de lograr algo [*Ausrichten*] entonces evidentemente la prioridad la tiene la ἐμπειρία. Sin embargo, si se cambia la perspectiva y el fin consiste en ver-más, entonces la prioridad la tendrá la τέχνη. Afirma Heidegger: «en este trato –que según su propia tendencia hace disponible el aparecer [*Aussehen*] de su correspondiente con-qué– se vuelve importante el (ad)mirar hacia [*Auf- und Hinsehen*] el aparecer del con-qué del trato. Un mirar hacia que hasta ahora había permanecido implícito en el trato familiar con los objetos [*Auskenntnis*]»²⁵.

Lo que Heidegger había dicho en sus primeros cursos acerca del “tomar conocimiento” [*Kenntnisnahme*] de la situación como primera forma de comprensión de su sentido y a la vez como primer paso de acercamiento hacia lo teórico, encuentra en estos primeros párrafos de la *Metafísica* de Aristóteles su paralelismo perfecto. Además, así como la actitud teórica [*Erkenntnisnahme*] es una radicalización de aquella relajación de la situación que, de una manera incipiente, empieza en el “tomar conocimiento”, del mismo modo en Aristóteles las diferentes pre-aprehensiones del mundo se construyen la una sobre otra en una escala ascendente de *mayor visión*. De esta manera la τέχνη tiene como condición de posibilidad la ἐμπειρία²⁶ y surge en virtud de un cambio de perspectiva, un prescindir [*Absehen*] del hacer algo para poder *ver* con *mayor* claridad este mismo algo en su aspecto [*Aussehen*]. El hombre interrumpe ahora su actividad y empieza a cuidar [*besorgen*] únicamente el manifestarse del mundo bajo

²⁴ GA 62 [SS 1922], p. 317.

²⁵ GA 62 [SS 1922], p. 57.

²⁶ «Nace el arte cuando de muchas observaciones de experiencia surge una única noción universal sobre los casos semejantes (μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις)» [981 a 5-7].

una perspectiva universal (καθόλου), dirigido hacia las causas últimas (τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν) del con-qué.

Si antes la vida maduraba [*Zeitigung*] en el cuidado del hacer algo, ahora encontramos una nueva modalidad de maduración que consiste en el cuidado [*Besorgen*] del “ver más hacia” [*mehr an Hinsehen*]. El paso del uno al otro supone, sin embargo, una interrupción del trato primigenio con el mundo. La pre-aprehensión de la τέχνη no se dirige ni al placer ni a las necesidades (μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τὰναγκαῖα) [981 b 21-22] y tampoco a algo útil (μὴ πρὸς χρῆσιν) [981 b 19-20]: «el μὴ πρὸς, el renunciar [*Aufgeben*] no es, por así decir, un salirse del correspondiente trato, sino *en* este trato —o sea, desenvolviéndose en ello— la vida fáctica renuncia a algo de manera que justamente por medio de esta renuncia madura, se vuelve disponible, está ahí otro trato»²⁷. La distensión, relajación, interrupción, suspensión [*Sperrung*] del comercio inmediato con el mundo es lo que permite el desarrollo de la τέχνη, de la ἐπιστήμη y finalmente de la σοφία. Aristóteles expresa este bloqueo por medio del término σχολή (ἐσχόλασαν) [981 b 23], es decir, ocio, reposo, tiempo libre.

Una vez interrumpido el trato inmediato con el mundo y que la preocupación sea ahora la del puro ver en general, la diferencia entre las pre-aprehensiones será simplemente una diferencia de grado. Es decir, el paso a la σοφία se obtiene radicalizando el respecto [*Hinsicht*] que ya está presente en la τέχνη. Si ésta trata de las causas y de lo universal, descuidando lo útil, el placer y las necesidades, la σοφία será el saber de las causas primeras, un saber por sí mismo, con total descuido de lo práctico. El más sabio de todos será quien absolutice la interrupción y vea de manera superlativa (μάλιστα). Es justamente esta excelencia, esta “dignidad suma” lo que caracteriza al saber de la ἐπιστήμη y de la σοφία, la que permite considerarlas como virtudes, es decir justamente *excelencias* (ἀρεται): «El ver “más” es en su motilidad misma siempre el cuidado [*Sorge*] por el “más” de sí mismo. Este “más” se dirige hacia su “máximo” [*am meisten*]. Las modalidades de la vida están para la filosofía griega en la categoría fundamental de la ἀρετή»²⁸.

El cuidado exclusivo del puro mirar hacia permite al sabio desvincularse del mundo de la vida fáctica y de sus ocupaciones. El mundo aparece ahora como totalidad bajo un único respecto universal (πάντα τὰ ὑποκείμενα). Todos los fenómenos están equiparados y ordenados cognoscitivamente para que se pueda afirmar algo común a

²⁷ GA 62 [SS 1922], p. 65.

²⁸ GA 62 [SS 1922], p. 71.

todos ellos: καθόλου que es justamente el “acerca de” (κατά) “lo entero” (ὅλος). «El saberlo todo (πάντα ἐπίστασθαι) pertenece necesariamente al que posee en sumo grado (μάλιστα) la ciencia universal (καθόλου ἐπιστήμην) pues éste conoce bajo un mismo respecto <universal> todas las cosas (πάντα τὰ ὑποκείμενα)» [982 a 21-23]. Ahora bien, la posibilidad de conocer todas las cosas bajo un único y mismo respecto significa formalizarlas. Tal y como vimos en los párrafos anteriores, la formalización es justamente aquella operación teórica que permite poner entre paréntesis los rasgos específicos e individuales de cada fenómeno para subsumirlos bajo un mismo predicado como, por ejemplo, cosa, objeto, ente o dato. La riqueza de significado originaria y pre-teórica queda ahora completamente suspendida y el “en cuanto” de la significatividad queda sustituido por un “en cuanto” teórico desvitalizado. El ausentarse del trato inmediato con el mundo permite una visión holística de todos los fenómenos [Übersehen]. Lo que aparece es ahora una mera cosa [Ding] sin referencia alguna al contexto significativo de mundo del que esta cosa procede. El saber originario (σοφία), a diferencia de las demás ciencias positivas (ἐπιστήμη), no interpreta *algunos* fenómenos bajo *un* punto de vista específico que permita ordenar al mundo según determinados círculos de realidades (ontologías regionales), sino que asume *todo* lo que se manifiesta bajo *el* punto de vista universal (ontología fundamental). Evidentemente aquí el alejamiento del horizonte vital es *máximo* y la teoretización es absoluta:

los objetos están puestos en la indiferencia respecto del mundo ambiente y están todos igualados. De esta equiparación depende el aparecer de los objetos equiparados, su aparecer en cuanto objetos, en cuanto entes. Es decir, todos los objetos están tomados *en tanto que* [insofern] objetos. Los objetos están en *el* respecto [Hinsicht] de la objetualidad, en *el* “en tanto que” [Insofern als] objetos [...] Se exige al mirar hacia que se haga cada vez más libre de contextos objetuales ambientales determinados e importantes para la vida fáctica. El mirar hacia, por tanto, se aleja al máximo del mundo²⁹.

Esta interpretación de Aristóteles pone de manifiesto cómo la filosofía es una modalidad de actuación de la vida y surge como acentuación de una actitud que tiene sus orígenes en el horizonte pre-teórico del trato inmediato con el mundo. Aunque el pensamiento filosófico suponga un alejamiento máximo del mundo-ambiente y de sus preocupaciones, sigue siendo un tipo de pre-aprehensión que el hombre tiene a su disposición. Ahora bien, el paso aristotélico que determina la historia de la filosofía futura consiste en afirmar que la σοφία es la máxima expresión de la vida, el cumplimiento de la motilidad humana: «en el comprender auténtico se desvela la

²⁹ GA 62 [SS 1922], p. 82.

auténtica motilidad de la vida. El permanecer [*Verweilen*] se vuelve un puro permanecer acerca del ente. La motilidad está ahora en sí misma. El comprender auténtico no es para la vida humana una tarea cualquiera, una modalidad de trato y de ocupación como las otras, sino que es el *cómo* del ser auténtico en la modalidad de la vida»³⁰.

Es justamente esta coincidencia entre filosofía y actitud teorética lo que Heidegger percibe como una ocultación del sentido originario de la filosofía. Por esta razón considera que la filosofía, en cuanto “auténtico comprender” de Aristóteles, es la máxima expresión del movimiento ruinoso de la vida en la medida en que supone un alejamiento radical del horizonte pre-teorético. En esta absolutización de la σοφία se encuentra *in nuce* la oposición entre filosofía teorética y filosofía práctica que acompañará el desarrollo del pensamiento hasta Kant (y los neokantianos) y su distinción entre la razón práctica y la razón teorética. La fenomenología hermenéutica, al contrario, tiene que proceder a contracorriente, remontar la historia de la ontología hasta sus orígenes, hasta Aristóteles quien, con un solo movimiento, abrió y cerró la puerta del comprender auténtico: «el término [aristotélico] de “filosofía” [...] expresa al máximo la ruina (la huida de algo, la búsqueda de una salida, el apartarse –pero hacia ahí donde está la inclinación) y la motivación y la tendencia ruinosas. La investigación fenomenológico-existencial tiene como motivación la decisión contra-ruinosa, el riesgo, la rebelión, una problematicidad obstinada, es decir, completamente diferente»³¹.

¿Por qué Aristóteles considera la σοφία como el cumplimiento de la motilidad de la vida? ¿Cuál es la pre-concepción que está actuando y está empujando detrás de estas argumentaciones aristotélicas? Para Heidegger la clave de la *Metafísica* se encuentra en la *Física*. La caracterización de la σοφία en cuanto visión suprema, es decir, realización perfecta del *movimiento* propio del ser humano, del ver (saber), depende de una determinada interpretación del *movimiento*. La actitud teorética es un movimiento completamente autónomo, independiente del mundo-ambiente y sus necesidades, por tanto, un movimiento absoluto – en el sentido de *absolutus*: libre, desvinculado³²–, un fin en sí mismo. Este movimiento es tan perfecto que «podría con justicia ser considerado impropio del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, “solo un dios puede tener este privilegio”» [982 b 28-31]. Heidegger comenta: «el sentido de la autenticidad del

³⁰ GA 62 [SS 1922], p. 97.

³¹ GA 62 [SS 1922], p. 37.

³² «La esfera teorética es la esfera de la *libertad* absoluta, yo estoy comprometido solo con la idea de la cientificidad» (GA 56/57 [SS 1919 II], p. 213).

comprender en cuanto un cómo de la vida es para Aristóteles alcanzable en su claridad a partir del sentido de ser de lo divino»³³. Y el sentido de ser de lo divino no es en Aristóteles un problema teológico, sino en primer lugar una cuestión física. Dicho de otra manera, el sentido de ser de lo divino es el resultado de una interpretación ontológica acerca del problema del movimiento.

El problema de Dios es la necesaria consecuencia de un razonamiento físico. Aristóteles ha demostrado que el movimiento existe y que es eterno. El movimiento tiene como causa originaria un motor primero que mueve sin ser movido y sin moverse. Este motor es acto puro porque si así no fuera estaría en movimiento y el movimiento es «el acto incompleto de lo movable (ἔστιν δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής)» [257 b 8-9]. Para que haya movimiento, es decir, para que exista el mundo físico, es necesario un motor que sea eterno, que mueva sin moverse y que sea acto puro. Además, de entre todos los movimientos locales, el movimiento circular es el movimiento perfecto porque es el único que puede ser eterno y continuo. En ello, de hecho, «cada punto es como un punto de partida, un punto medio y un punto final (καὶ ἀρχὴ καὶ μέσον καὶ τέλος), de tal manera que lo que está en movimiento circular en cierto sentido está siempre en un punto de partida y en un punto final, y en cierto sentido no lo está jamás (ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει καὶ μηδέποτε)» [265 a 33 – 265 b 1]. El motor inmóvil es, por tanto, como el centro de la circunferencia cuyo movimiento es el movimiento perfecto y primero respecto al movimiento rectilíneo imperfecto. De hecho, gracias al centro el movimiento circular es eterno, perfecto y continuo: todos los puntos de la circunferencia tienden hacia ello pero éste, al estar fuera de la circunferencia, hace que cada punto nunca pueda estar en reposo como si hubiera alcanzado su meta. Así, por una parte, la circunferencia es inmóvil, en la medida en que –tomada como un todo– está siempre en el mismo lugar originario; por otra parte, sin embargo, si nos referimos a sus partes, o sea, a los puntos en la circunferencia, podemos decir que está en constante movimiento. Y todo esto se debe al centro, al primer motor inmóvil:

pues el centro es como el punto de partida, el punto medio y el punto final de la magnitud. Así, puesto que el centro está fuera de la circunferencia, no hay un punto donde lo que está en movimiento pueda estar en reposo, como si hubiera cumplido su recorrido, porque en su movimiento procede siempre en torno a un centro y no hacia un punto extremo; y como el centro permanece estacionario, el todo está en cierto sentido siempre en reposo y en otro continuamente en movimiento [265 b 2-8].

³³ GA 62 [SS 1922], p. 98.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona esta demostración física con el origen pre-teorético de la σοφία presente en los primeros dos capítulos de *Metafísica A*? El punto de enlace se manifiesta nada más analizar la naturaleza del movimiento circular y del propio motor inmóvil. Aristóteles considera que el movimiento teorético completamente alejado de las preocupaciones del mundo-ambiente y fin en sí mismo es el movimiento perfecto justamente porque coincide con la naturaleza del principio divino. La clave interpretativa del movimiento de la naturaleza (φύσις) y de la naturaleza del viviente (ζῷον - ἄνθρωπος) se encuentra en la *Física* y en la estructura del movimiento de lo divino: «es importante comprender cómo Aristóteles determina el sentido de ἐνέργεια, cómo del problema del movimiento emerge no solo *la necesaria existencia* del primer motor, sino también la determinación del contenido de la motilidad de este mismo motor en cuanto νόησις νοήσεως – θεωρία»³⁴.

Si se analiza el libro Λ de la *Metafísica*, es evidente cómo para Aristóteles la naturaleza del movimiento perfecto es el pensamiento (νόησις), pero no en potencia sino en acto, es decir, aquel pensamiento que ha alcanzado lo que quería pensar y efectivamente lo piensa. Además el objeto de este pensamiento en acto tendrá que ser excelente, es decir, tendrá que pensar lo que es perfecto en sumo grado. Y esto es justamente el pensamiento mismo: aquí, como antes en el movimiento circular, principio, medio y fin coinciden. Podemos afirmar, por tanto, que la naturaleza del movimiento perfecto es el pensamiento: «la inteligencia se piensa a sí misma captándose como inteligible. De hecho, ella se vuelve inteligible intuyendo y pensando, de manera que inteligencia e inteligible coinciden (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). La inteligencia es, de hecho, lo que es capaz de captar lo inteligible y la sustancia, y está en acto cuando los posee. Por ende, más que la capacidad es este poseer lo divino que tiene la inteligencia. Y la contemplación es lo más agradable y lo más noble (θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον)» [1072 b 20-24].

Al hombre le es concedido imitar a Dios en algunos, pocos momentos, cuando pensamos las causas primeras, es decir, cuando filosofamos. La filosofía es la ciencia más adecuada al hombre porque gracias a ella la motilidad de la vida se ejecuta de la mejor manera posible, justamente de una manera divina. Con la filosofía el hombre se eleva a un nivel puramente contemplativo, separado por completo del mundo y de sus afanes, penetra en un horizonte de puras ideas, eternas, inmutables y sin historia. Se

³⁴ GA 62 [SS 1922], p. 104.

trata de la absoluta radicalización de lo teórico que ya encontramos en Natorp y en los neokantianos. Aquí lo pre-teórico y el horizonte de la vida fáctica están completamente abandonados, estamos en el máximo de la objetivación, de la inscripción de lo concreto en categorías universales de ordenación que reducen todo a lo mismo (καθόλου). La riqueza vital de la situación y de su significatividad es “sovietizada” y delante tenemos ahora meros hechos, cosas [*Dinge*], entes, todo supeditado a aquella pureza ideal del concepto hacia la cual asintóticamente tendemos y que coincide con el A=A de Fichte, con el νόησις νοήσεως de Aristóteles y que, no por casualidad, Natorp planteaba como ideal del conocimiento en el que conciencia y objeto finalmente coinciden perfectamente.

Para Aristóteles la pura teoretización, el pensamiento de pensamiento, es la cumbre de la experiencia humana y propiamente vida: «Dios es también vida, porque *el acto del entendimiento es vida* (νοῦ ἐνέργεια ζῶη), y Él es justamente este acto. Y el acto por sí de Él es *vida nobilísima y eterna* (ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος)» [1072 b 26-28]. Al contrario, para Heidegger se trata de la total ausencia de vida, de historia, de mundo y donde falta el aire: «se ha borrado todo contenido, falta toda referencia a un contenido mundano, por muy radicalmente teoretizado que esté ese contenido. Se trata de lo absolutamente privado de mundo, extraño al mundo; es la esfera donde falta el aliento y no se puede vivir»³⁵.

³⁵ GA 56/57 [KNS 1919], p. 112.

§ 12 La indicación formal como vía para la donación

Llegamos ahora al corazón del aparato metodológico que Heidegger elaboró en sus primeros cursos universitarios para poder remontar del horizonte teórico al pre-teórico. Se trata de la indicación formal, un término que aparece varias veces en estos primeros años de docencia y que entre los estudiosos de Heidegger ha ido asumiendo un halo de misterio debido, por un lado a su importancia en la fenomenología hermenéutica y, por el otro, a la escasez de las aclaraciones de Heidegger al respecto. Esta penuria se debe en parte a razones históricas ya que cuando el 30 de noviembre de 1920 Heidegger estaba tratando directamente esta “arma secreta metodológica”¹, tuvo que interrumpir sus explicaciones debido a las quejas de algunos estudiantes al decano de filosofía por la falta de contenido religioso en una asignatura que se titulaba *Introducción a la fenomenología de la religión*.

A pesar de esto, si tenemos en cuenta el planteamiento general de las cuestiones tratadas por Heidegger en estos primeros años, así como otros dispositivos metodológicos fundamentales como la destrucción, es posible poner de manifiesto la función y la dinámica de la indicación formal en la hermenéutica de Heidegger. En primer lugar es preciso subrayar cómo la indicación formal es el estatuto de todos los conceptos filosóficos fundamentales en la medida en que se asumen sus significados históricos originarios. En segundo lugar, tras nuestro análisis en los párrafos anteriores, creemos poder demostrar que la indicación formal es el fruto de la recepción heideggeriana de las críticas de Natorp a Husserl: los conceptos indicativos formales son los que nos permiten penetrar en la esfera de la vida fáctica, sin caer en la objetivación de las vivencias inmediatas que ahí se encuentran. En tercer lugar, la indicación formal es la consecuencia metodológica de la transformación hermenéutica de la fenomenología: interpretando el horizonte fenomenológico como un flujo de situaciones históricas y concretas –y no como una conciencia transcendental con su horizonte fenomenológico de mundo– el problema de la comprensión del significado se

¹ El término *Geheimwaffe* lo utiliza Theodore Kisiel en su artículo KISIEL, T., “Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger”, en HAPPEL, M. (Ed.), *Heidegger – neu gelesen*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1997, pp. 22-40.

complica enormemente porque la propia situación del comprender no puede eximirse de su carácter histórico y, por ende, tiene que insertarse en la dinámica del comprender como un ingrediente fundamental. Finalmente una comprensión adecuada de la indicación formal no puede prescindir del problema de lo histórico [*Historische*] como fenómeno fundamental en Heidegger.

a) Lo histórico como fenómeno fundamental

El problema de la historia representa un reto para la filosofía desde sus orígenes en Grecia. Platón es quizá el primero que lo afronta buscando una solución que pueda salvar la razón del relativismo. La historia, de hecho, difumina toda objetividad en el flujo del tiempo de manera que lo que se pretende eterno e inmutable sería en realidad una mera proyección histórica con “fecha de caducidad”. El mundo de las ideas es la tierra prometida donde el intelecto se refugia escapando del sin-sentido relativista y de su fluctuación de los significados. Aquí todo es firme e inmutable y la razón puede tejer sin problemas sus verdades. Sin embargo, el acceso al hiperuranio es el fruto de una ascesis en la que el filósofo abandona el mundo concreto y sensible, el mundo histórico, es decir, el mundo de la vida en sí y por sí. ¿Cómo juntar lo temporal y lo sobre-temporal una vez que se han separado radicalmente? Platón propone como respuesta a esta cuestión su teoría de la μέθεξις, de la μίμησις y de la παρουσία que, más que una solución, es la inauguración de un nuevo problema, como ya Aristóteles puso de manifiesto. Lo histórico caracteriza también la filosofía transcendental kantiana en la medida en que el a priori sería justamente lo que permite comprender lo concreto sin entregarse a ello y a su incomprensibilidad. El significado de lo inmediato se encuentra de esta manera en la síntesis categorial aunque, como ya pusieron de manifiesto los neokantianos, la deducción transcendental de las categorías es otra vez la introducción de un nuevo problema más que una solución.

Para Heidegger, tanto la filosofía metafísica de inspiración platónica, como la transcendental kantiana, son vías de escape frente a la historia incapaces de comprender de una manera originaria el significado de lo histórico. Ambas, de hecho, interpretan lo histórico como lo que deviene en el tiempo, lo que nace, crece y muere. Es decir, se trata de una caracterización adecuada para un objeto y, por ende, de una interpretación objetivante que de antemano pre-concibe [*Vorgriff*] el fenómeno histórico según el modelo de las cosas del mundo ambiente [*Dinge*]. Al contrario, una interpretación

originaria de lo histórico, que no se deje guiar a priori por una actitud teórica, permite comprenderlo como vitalidad originaria, como el carácter esencial del fenómeno viviente por antonomasia. Ir a las cosas mismas significa entonces asumir lo histórico como el rasgo propio de la vida en sí y para sí, con todo lo que esto conlleva a nivel metodológico en la medida en que se quiera comprender el significado auténtico de lo que se ofrece a la vida misma.

Asumir el reto de lo histórico interpretado como vida viviente significa reaccionar a la inclinación [*Neigung*] de la vida fáctica hacia su mundo y a su cerrazón [*Abriegelung*] en ello. En cierto sentido significa romper la autosuficiencia tranquilizadora de la vida y devolverla a la inquietud de tener que recuperar una y otra vez el significado de los fenómenos. Como ya vimos, de hecho, los fenómenos no están nunca dados de una vez por todas y llevarlos a donación es fruto de un largo trabajo interpretativo que empieza, justamente, con la puesta en marcha de la indicación formal. Ésta permite evitar por un lado la absolutización teórica y la huida de lo histórico y, por otro, la remisión incondicionada a la historia y el abandono al relativismo y a la irracionalidad. Ambas vías, en realidad, son el fruto de un preconcepto objetivista que es preciso desmontar para poder recuperar el significado pre-teórico de las expresiones y, por tanto, para poder acceder de manera adecuada a las situaciones concretas de la experiencia. Esto significa un paso más en nuestra comprensión de la indicación formal: justamente indica la vía de acceso adecuada a lo histórico. «Lo histórico es el fenómeno que tiene que abrirnos el acceso a la auto-comprensión de la filosofía. La cuestión fenomenológica del método no es una cuestión acerca del sistema metódico, sino una pregunta acerca del acceso que pasa a través de la experiencia fáctica de la vida»².

Si evitamos la actitud teórico-objetivante y miramos cómo lo histórico se presenta en la vida fáctica, entonces deja de aparecernos como el simple fluir del tiempo. Hablar del hombre como “animal histórico” ya no significa simplemente que vivimos en el tiempo, que nacemos, crecemos y morimos, que tenemos una serie de acontecimientos a nuestras espaldas que en cierta medida nos determinan y que se recopilan de manera ordenada en los manuales de historia. Todo esto es ciertamente verdadero pero es posible solo en la medida en que yo *soy* histórico en el sentido de que lo histórico soy yo mismo, que la historia teórica como conjunto de acontecimientos y

² GA 60 [WS 1920/21], p. 34.

la historia biográfica como paso del tiempo entre mi nacimiento y mi muerte, son la consecuencia de mi *existir*, de la estructura esencialmente transcendente del Dasein. Ya Natorp y Husserl afirmaban que «en sentido originario *es el tiempo el que está en la conciencia y no la conciencia en el tiempo*»³, sin embargo, ambos inferían de esto la imposibilidad de comprender el significado de lo que se da en lo concreto preservando «la posición existencial de la existencia individual de las singularidades de la experiencia. La intuición capta la esencia en cuanto *ser de esencia* [*Wesenssein*] y de ninguna manera plantea una *existencia* [*Dasein*]»⁴. Sin embargo, lo que en esta visión eidética queda puesto entre paréntesis es justamente el significado de lo histórico en su referencia a mi mundo propio, es decir, la conciencia de que en la determinación de los significados de lo que se me da mi propia existencia está en juego. Dicho de otra manera, la relación teórica con las esencias de lo que se da en el mundo es *un* tipo de acceso al significado del mundo; un acceso que es actuado por el propio sujeto según un tipo de actuación que se olvida propiamente del mismo Dasein y, por tanto, de lo histórico.

La reducción de la significatividad del mundo a puras esencias conforma un tipo determinado de situación, justamente una situación teórica que está caracterizada, como vimos, por la desvitalización y deshistorización de lo originario, además de la reducción del mundo-propio a mera conciencia transcendental (ego puro). En esta situación lo que se ofrece, su contenido situacional [*Gehaltssinn*], son objetualidades eidéticas cuya mostración es posible solo gracias a un cambio radical respecto de la actitud natural, es decir, lo eidético es el resultado de un dirigir la mirada hacia [*Hinsehen*] las cosas del mundo que las asuma simplemente como ser-dadas [*Gegebene*]. Este es el sentido de referencia [*Bezugssinn*] propio de la situación teórica. En términos husserlianos podríamos decir que el sentido de contenido representa el contenido noemático de un acto, mientras que el sentido de referencia traduce su vertiente noética. El paso ulterior de Heidegger consiste en hacerse cargo del anclaje fáctico del sentido noético del acto, es decir, investigar la modalidad en la que el propio sentido de referencia es ejecutado para poder juzgar [*Diuidication*] si esta actuación es adecuada o no a la estructura esencialmente histórica del Dasein.

Desde el punto de vista de la fenomenología husserliana este análisis del sentido de ejecución [*Vollzugssinn*] es –como ya vimos– una reintroducción de restos

³ NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 288.

⁴ HUSSERL, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, op. cit., p. 316.

ontológicos existenciales que la reducción trascendental ha puesto entre paréntesis. Es más, la investigación del acto intencional desde el punto de vista de la ejecución del acto es puro psicologismo:

en la esfera de los actos teóricos y de las ejecuciones de los actos no tiene cabida una ejecución concreta de un juicio sino la conciencia juzgante en general, la *forma* pura del juzgar. Aquí, por medio de la consideración formal, la ejecución ya ha sido eliminada; todo lo demás es psicologismo y lleva fuera de la filosofía en una mera determinación empírica de hechos. Con la oposición a todo lo que es antropológico, hemos terminado por expulsar de la filosofía todos los problemas relativos a la existencia, aunque estos sean algo esencialmente diferente⁵.

Reducir el sentido de ejecución de la situación a una mera cuestión empírico-existencial, a mero psicologismo, significa asumir el Dasein y su relación con el mundo en términos objetivos, de manera que el ser del yo no tendría ninguna especificidad fenomenológica respecto del ser de otros entes intramundanos. Tanto es así que la reducción trascendental pone entre paréntesis tanto el yo físico como el yo psicológico, dejando como único resto el ego puro, la apercepción trascendental. De esta manera – tal y como vimos cuando analizamos la pre-concepción de Natorp– la esencia de la intencionalidad será la constitución y, por tanto, el único sentido de ser que cabe pensar sería el ser constituido, el ser puesto. La reducción trascendental es luego justamente la suspensión de todo ser, de toda ontología, para que quede al descubierto únicamente la actividad constitutiva trascendental de la conciencia. Ahora bien, afirmando la legitimidad de un análisis fenomenológico del sentido de ejecución que no sea simplemente un análisis empírico o psicológico, Heidegger libera el sentido del ser de su constricción objetiva y, por tanto, reintroduce con pleno derecho lo fáctico –lo histórico-concreto en el sentido de la vida viviente– en la investigación del significado de los fenómenos. Si el sentido del ser no es “ser puesto” sino más bien historicidad, temporalidad originaria, entonces el problema del ser atañe tanto al mundo como, sobre todo, al Dasein formador de mundo; tanto a lo constituido como a la conciencia constituyente. Por esta razón la fenomenología hermenéutica se configurará cada vez más como ontología fundamental. Y por esta razón el análisis de la modalidad con la que nos dirigimos al mundo, es decir, el análisis del sentido de ejecución, no es una cuestión psicológica sino justamente la posibilidad de acceder al significado de los fenómenos de una manera auténtica. En otras palabras: se trata de un problema trascendental.

⁵ GA 59 [SS 1920], p. 63.

Lo histórico deja de ser el contra-altar de lo transcendental para entrar de lleno en el horizonte de éste. La vida fáctica deja de ser interpretada como un caso de una idealidad general y asume el papel de problema fundamental de la fenomenología, el manantial transcendental de los significados del mundo. El Dasein no es un ego puro, sino un ente que nosotros mismos somos y que tiene que ser comprendido ejerciéndolo o, mejor dicho, un ente que para ser comprendido tiene que ser interpretado una y otra vez a partir de la situación fáctica en la que se encuentra y que determina el comprender mismo. El sentido de ejecución auténtico no excluye el Dasein fáctico, sino todo lo contrario: lo implica esencialmente en el comprender mismo. Esto significa asumir lo histórico de manera auténtica: algo que constantemente me interpela y me afecta en situaciones siempre nuevas que necesitan ser interpretadas siempre de nuevo. La filosofía es problematización constante, la intranquilidad de no poder entregarse a conceptos abstractos y sistemáticos, y tener que recuperar constantemente el comprender de su tendencia hacia lo teórico. Esto significa que la filosofía tiene que ser re-actuada incesantemente: «la ejecución es en cada caso y necesariamente tal que lo que ha sido significativo en el mundo-propio *deviene* otra vez en ella [...] yo me apropio de mi propio pasado de manera que es poseído cada vez por primera vez y yo estoy afectado constantemente por mí mismo y “soy” en una ejecución renovada»⁶. La indicación formal es el dispositivo que permite la remisión constante de los significados a su origen fáctico. Es un ejercicio constante de reconducción a una situación concreta sin que ni ésta ni lo formalmente indicado puedan ser establecidos de una vez por todas en términos puramente objetivos. La indicación formal se configura por tanto como un método dinámico que, a diferencia de la estaticidad y generalidad de unas instrucciones de uso, tiene en cuenta la situación fáctica del comprender y, por tanto, la historicidad de los fenómenos y de sus significados.

La autenticidad de lo histórico coincide con el sentido originario del sentido de ser del yo, con la comprensión de que existir significa cuidado, ruina, preocupación, es decir, un *estar* constantemente *en* juego, *en* situación, *en* un mundo en el que tengo que sostener constantemente la responsabilidad de mi actuación:

la explicación fenomenológica del cómo de esta ejecución de la experiencia [del tenerme a mí mismo], de acuerdo con su sentido *histórico* fundamental, es la tarea decisiva en el conjunto de este complejo de problemas que afectan a los fenómenos de la existencia [...] En consonancia con esta tarea, hay que obtener el sentido de la explicación como ejecución de la interpretación, y

⁶ GA 59 [SS 1920], p. 84.

hacer accesible los conceptos mismos, de acuerdo con sus caracteres esenciales, como conceptos *hermenéuticos*, solo en una permanente renovación de la interpretación una y otra vez replanteada, y desde allí llevarlos y mantenerlos en su genuina “agudeza”, que no es comparable con otras formaciones conceptuales dotadas de otra orientación⁷.

b) La indicación formal

«Llamamos “indicación formal” al uso metódico de un sentido que sirve de guía para la explicación fenomenológica. Los fenómenos son examinados respecto de lo que el sentido formalmente indicador lleva en sí mismo»⁸. Los conceptos formalmente indicadores son los conceptos propiamente fenomenológicos y el cumplimiento de sus indicaciones los transforma en conceptos expresivos y no en conceptos ordinativos. Estos últimos proporcionan resultados definitivos respecto de un determinado objeto en la medida en que lo insertan en un ámbito determinado de la realidad y especifican su orden en este mismo ámbito. El contexto al que se refiere el concepto de orden es fijo y esto permite una *definición* unívoca del contenido conceptual que, por tanto, permite una comprensión universal del mismo. Un concepto ordinativo es, por ejemplo, la definición de célula: «unidad fundamental de los organismos vivos, generalmente de tamaño microscópico, capaz de reproducción independiente y formada por un citoplasma y un núcleo rodeados por una membrana»⁹.

Los conceptos expresivos, al contrario, no tienen un significado unívoco y definido sino que son expresiones que, para ser comprendidas, necesitan la remisión al contexto concreto-fáctico, a la dimensión histórica a la que se refieren. Mientras el destinatario de los conceptos de orden es cualquier sujeto independientemente de su circunstancia de vida, en el caso de los conceptos expresivos se trata siempre de alguien determinado que comprende y que, para comprender, necesita ejecutar de una manera específica lo que el concepto expresivo se limita a indicar. Podríamos decir que el destinatario necesita una cierta sintonía con el contenido conceptual o, como afirma Heidegger, una cierta *simpatía* [*Sympathie*] con la vida, es decir, no puede mantenerse al margen del significado sino que tiene que actuarlo, siguiendo lo que la expresión sugiere. En este caso «expresión y contexto expresivo nunca coinciden en la comprensión»¹⁰. Ejemplos de conceptos expresivos son todas las indicaciones formales

⁷ GA 9 [AKJ 1919/21], p. 32.

⁸ GA 60 [WS 1920/21], p. 55.

⁹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., Madrid, Espasa, 2014.

¹⁰ GA 58 [WS 1919/20], p. 143.

como vida, fenómeno, histórico, existencia, etc. que, justamente, llegan a ser conceptos expresivos *auténticos* en la medida en que ejecutamos su significado según la situación histórico-fáctica en la que nos encontramos y de manera que esta ejecución nos interpele directamente, nos implique personalmente: «*Una ejecución es originaria si, en base a su sentido –en cuanto ejecución de una relación que está por lo menos co-dirigida de manera genuina hacia el mundo-propio–, implica una renovación siempre actual del Dasein del mundo-propio de manera que esta renovación y la “necesidad” (exigencia) de la renovación presente en ella co-constituya la existencia del mundo-propio [selbstweltliche Existenz]*»¹¹. La diferencia entre estos dos tipos de conceptos estriba fundamentalmente en la suspensión de lo histórico en un caso y en su reactivación en el otro. Además, comparando los conceptos expresivos con sus homólogos ordinativos, la diferencia resulta inmediatamente intuitiva. Léase, por ejemplo, la definición del título “vida” en cualquier diccionario de biología.

Desde el punto de vista meramente lingüístico las indicaciones formales aparecen como definiciones generales, vacías, justamente *formales*. En el párrafo 8 vimos cómo Heidegger retoma la diferencia husserliana entre generalización y formalización para poner de manifiesto el origen pre-teorético de la formalización fenomenológica. En esa ocasión nos remitimos al primer volumen de *Ideen*. Ahora intentamos lo mismo con los *Prolegómenos a la lógica pura*. En la conclusión de esa obra, Husserl utiliza la formalización como el método para determinar la “forma” de las teorías y, por tanto, los conceptos y las leyes universales que tienen una validez absoluta en toda ciencia que quiera presumir de este título: «son las *categorías objetuales formales* o puras [...] se trata exclusivamente de conceptos que son *independientes de la particularidad de toda materia del conocimiento*»¹². Por medio de la formalización se prescinde de la referencia a la materia del objeto investigado para poner de manifiesto su pura forma, sus leyes puras, leyes que valdrán entonces para todo objeto y conforman lo que Husserl llama lógica pura, los matemáticos llaman matemática formal y Descartes definía como *mathesis universalis*: «una ciencia general que explique todo lo que se puede preguntar acerca del orden y la medida sin referencia a ninguna materia especial [*nulli speciali materiae addictam*]. Esta ciencia, sin utilizar un término extranjero, sino aprovechando uno antiguo y cuyo uso es reconocido, la llamaremos

¹¹ GA 59 [SS 1920], p. 75.

¹² HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, Band 1, *Prolegomena zur reinen Logik*, op. cit., §67, p. 244.

matemática universal porque en ella está todo aquello para lo que las otras ciencias son partes de la matemática»¹³.

Si analizamos la operación de la formalización desde el punto de vista de las direcciones de sentido de la situación fáctica en la que dicha formalización se lleva a cabo, entonces notamos que esta implica un descuido total del significado concreto del contenido [*Gehaltssinn*] de lo que menta para asumirlo únicamente como dado. Esto es posible si el sentido de dirección de la situación [*Bezugssinn*] es pura actitud teórica: «tengo que apartar la mirada del contenido objetivo [*Wasgehalt*] y referirme únicamente al hecho de que el objeto está dado y está captado de manera conforme a la actitud [*einstellungsmäßig*]»¹⁴. Hasta aquí Heidegger se ha limitado a describir el acto de la formalización de una manera parecida a la que lo habría hecho Husserl. En cambio, el desmarque se da cuando la propia intención formalizadora es interpretada según su sentido de ejecución [*Vollzugssinn*], es decir, la actitud [*Einstellung*] es ahora analizada como una posibilidad existencial del Dasein y, por tanto, enfocada bajo la perspectiva de su modalidad de realización, es decir, *cómo* el sentido de relación teórico reconfigura el Dasein que lo ejecuta. Se trata de retrotraer lo teórico a su raíz fáctica, a su anclaje existencial. Por esto antes dijimos que la indicación formal supone el puente entre los dos horizontes: el teórico y el pre-teórico.

Frente a la misma operación, o sea, la formalización, Husserl elabora una teoría pura de lo formal-ontológico, una *mathesis universalis*; Heidegger, al contrario, pone en marcha una «fenomenología de lo formal (consideración originaria de lo formal y explicación del sentido de referencia respecto de su ejecución)»¹⁵. Gracias a esta fenomenología de lo formal, Heidegger pretende poner al descubierto un sentido más originario de lo formal respecto a lo formal de la actitud teórica. Como ya vimos se trata de un sentido de lo formal que se refiere a la vida misma en su máxima vitalidad, en su “todavía-no”, es decir, a la estructura *formal* de la motilidad de la vida antes de

¹³ DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, Regula IV, AT X p. 378.

¹⁴ GA 60 [WS 1920/21], p. 58. Es fundamental recordar que cuando Heidegger habla de “actitud” [*Einstellung*] no se está refiriendo a una postura cualquiera sino a una disposición bien determinada frente a lo que se da: «“actitud” tiene aquí un sentido bien determinado. “Referencia” [*Bezug*] lo empleamos en un sentido general. No toda “referencia” es una “actitud”, pero toda “actitud” tiene un “carácter referencial”. “Actitud” es una referencia a objetualidades [*Objekte*] tal que en ella el comportamiento se sume en el *complejo temático* [*Sachzusammenhang*]. Yo me dirijo solo al *tema* [*Sache*]. Con esta “actitud” se suspende a la vez (en el sentido de que algo cesa, por ejemplo, cuando se dice “los combates se suspendieron”) la referencia *viva* al objeto del conocimiento» (p. 48).

¹⁵ GA 60 [WS 1920/21], p. 62.

que ésta se ejecute en sentido teórico, en sentido pre-teórico o en sentido filosófico (teórico auténtico, o sea, fenomenológico-hermenéutico).

Husserl mismo, sin embargo, había planteado la necesidad de un análisis fenomenológico de lo formal, pero en su caso se trataba de analizar el sentido de referencia remitiéndolo a la esencia intencional de los actos y, por tanto, a la conciencia. En otras palabras, su fenomenología asumía lo formal, las categorías objetuales formales, la *mathesis universalis*, como algo dispuesto *por* y *en* la conciencia en virtud de específicos actos intencionales. Lo formal se configuraba de una manera parecida a cualquier otro ámbito cósmico [*Sachgebiet*] con la única diferencia de que ahora quedaba suspendida toda referencia al contenido material [*Wasgehalt*] de lo dado. La fenomenología de lo formal husserliana no ponía de manifiesto una verdadera diferencia de ejecución entre la generalización y la formalización: tal y como la generalización era una ideación en un ámbito determinado, del mismo modo la formalización era una ideación generalizada a todos los ámbitos; ambas eran el fruto de una actitud teórica, una actitud radicalizada hasta sus máximas consecuencias en el caso de la formalización. «Se trata del *origen fenomenológico* o [...] de la *intelección de la esencia* de los respectivos conceptos y, desde el punto de vista metodológico, de fijar de forma inequívoca y con rigurosa distinción las significaciones de las palabras. A este fin solo podemos llegar mediante la *presentificación* intuitiva de la esencia en una ideación adecuada»¹⁶.

Un análisis del sentido de ejecución significaba para Husserl únicamente un regreso a una investigación psicológica, es decir, un paso hacia atrás en el análisis del significado de lo que aparece. Todo sentido de ejecución queda excluido de la fenomenología en cuanto es un resto empírico del conocimiento. Lo único que cobra interés es el sentido de referencia el cual, sin embargo, en sus diferentes modalidades intencionales (juzgar, desear, percibir, etc.) es siempre una actividad constitutiva, un tipo de ordenación de los fenómenos en la región conciencia. Afirma por tanto Heidegger: «el significado de “formal” en la “indicación formal” es *más originario*. En la “ontología formal”, de hecho, uno se está refiriendo a algo conformado objetivamente. La “región formal” es en un sentido más *lato* un “ámbito temático”

¹⁶ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil I, *op. cit.*, §67, p. 244.

[*Sachgebiet*], algo cósmico [*sachhaltig*] [...] Por el contrario la *indicación formal* no tiene *nada* que ver con esto; cae fuera de lo actitudinalmente teórico»¹⁷.

Si la formalización no es *solo y exclusivamente* formalización teórica, esto significa que es posible un tipo de referencia, de significación de la realidad que no sea un sentido de referencia teórico, un ordenar: «el sentido de referencia no es ningún orden, ninguna región; o solo de modo indirecto, ya que es *configurado* en una categoría formal objetual que corresponde a una “región”. Primariamente es la formalización solo orden mediante esta configuración»¹⁸. Solo si se configura el sentido de referencia como una categoría formal de objeto –es decir, como intencionalidad teórica– que corresponde a una “región” determinada –es decir, la conciencia constituyente– entonces el sentido de referencia de la situación se interpretará de manera unívoca como una actitud. Al contrario, si tenemos en cuenta todas las direcciones de sentido de la situación y, por ende, también el sentido de ejecución, podemos darnos cuenta de que es posible una significación no-objetivante del mundo.

A pesar de su libertad respecto del contenido situacional, lo formal-ontológico de la *mathesis universalis* permanece atado a un sentido de referencia y de ejecución prejudicialmente teórico: «por ser la determinación formal totalmente indiferente en cuanto al contenido, es fatal para la parte de la referencia y de la ejecución del fenómeno, ya que prescribe –o por lo menos contribuye a prescribir– un sentido de referencia teórico. Ella oculta lo relativo a la *ejecución*, lo cual es más fatal aún, y se dirige unilateralmente al *contenido*»¹⁹.

He aquí la tarea de la indicación formal: evitar la asunción prejudicial de un sentido de referencia y de actuación teóricos en la comprensión del significado de lo que está formalmente indicado. Evidentemente lo “formal” que aquí entra en juego no es lo formal-ontológico, sino el sentido fenomenológico existencial de lo formal, es decir, lo “todavía-no” teórico, lo absolutamente vacío y previo que tiene que ser cumplido [*erfüllen*] según una actuación originaria siguiendo lo meramente indicado: «para aferrar completamente el sentido es necesaria la interpretación radical del atributo “formal”: sentido existencial de lo “formal”. Lo contrario no es “material”, accidental según el contenido. Formal tampoco significa lo mismo que eidético [...] “Formal” es

¹⁷ GA 60 [WS 1920/21], p. 59.

¹⁸ GA 60 [WS 1920/21], p. 61.

¹⁹ GA 60 [WS 1920/21], p. 63.

lo que asigna el “carácter de planteamiento” [*Ansatzcharakter*] para que se ejecute la maduración del cumplimiento originario de lo que está indicado»²⁰.

La indicación formal nos permite plantear de manera adecuada el problema de la comprensión de lo dado. Gracias a ella nos pre-disponemos de manera correcta a la interpretación del significado auténtico de lo que se nos manifiesta. Al contrario de una definición o de un concepto simplemente ordinativo, la indicación formal compromete al propio sujeto comprensor en la dinámica de la comprensión. En otras palabras, las indicaciones formales tienen que ser ejecutadas, cumplidas, para que podamos comprender lo que significan. La razón de ser de este dispositivo metodológico es el reconocimiento de que cada fenómeno necesita una determinada pre-disposición para ser comprendido de manera adecuada: comprender es en primer lugar encontrar el acceso adecuado al objeto, es decir, la situación idónea para que el fenómeno desvele plenamente su sentido. El acercamiento a los fenómenos no es nunca indiferente, sino que de ello depende justamente la modalidad de posesión del significado. Ya lo dijimos varias veces: el contexto del significado pre-determina el significado mismo.

La indicación formal funciona como una especie de admonición para que el sujeto comprensor se haga cargo de la situación hermenéutica y de la pre-concepción que guía el propio comprender. De esta manera nos preservamos de la asunción prejudicial del fenómeno en términos objetivos, es decir, evitamos asumir lo dado como un objeto [*Objekt*], una mera cosa [*Sache, Ding*], un mero hecho o estado de cosas [*Sachverhalt*]. Lo que tenemos delante, las cosas mismas, no son en primer lugar cosas, meros datos, sino significados fácticos, fenómenos históricos para la comprensión de los cuales es fundamental la situación de vida en la que se manifiestan y la intención con la que nos dirigimos a ellos. La comprensión auténtica es *siempre* una comprensión existencial: «la definición fenomenológica es una definición con una maduración específicamente existencial»²¹. Esto significa que el acceso al comprender es *siempre* un acceso comprensor, una ejecución del significado y no una asunción pasiva de lo dicho: «la definición de principio es una definición *indicadora*, o sea, es preciso comprender “como indicador” lo dicho en la definición, su contenido; también en la comprensión tengo que poner el contenido de la definición en relación-con, lo que significa que el contenido, las determinaciones que se dan del objeto, *no se pueden*

²⁰ GA 61 [WS 1921/22], p. 33.

²¹ GA 61 [WS 1921/22], p. 20.

tematizar como tales y que al contrario el comprender tiene que seguir la dirección de sentido indicada»²².

Como intentaremos mostrar más adelante, nosotros creemos que una de las fuentes de inspiración heideggerianas para la elaboración de la indicación formal fue la dinámica del testimonio de fe en las cartas de san Pablo y en el *confiteor* agustiniano. De hecho, la tendencia de un testimonio no consiste en que el destinatario comprenda el contenido de la confesión, sino que se deje involucrar por ello y lo “haga suyo”, es decir, lo ponga en práctica, lo ejecute, en su propia vida. El testimonio tiene siempre una dinámica ostensiva (*ostendo* = indicar; *monstratio* = indicación) en el sentido de que sugiere una modalidad de vida. El contenido enunciado es en cierto sentido indiferente, es decir, adquiere su propio relieve solo en la medida en que cada uno conjuga su significado en su propia vida. Heidegger, analizando la primera carta a los Tesalonicenses, subraya esta dinámica puramente indicativa ahí donde san Pablo trata del advenimiento del Señor (παρουσίαν τοῦ Κυρίου): «por lo que toca a los tiempos y a las circunstancias, hermanos, no tenéis necesidad de que se os escriba, pues vosotros mismos sabéis perfectamente que... (αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε)» [1 Ts 5, 1-2]. Este saber no es un saber relativo al conocimiento sino un saber existencial, es decir, el tiempo y la circunstancias [*Gehaltssinn*] dependen de cómo los apóstoles viven sus vidas [*Vollzugssinn*]. Comenta al respecto Heidegger: «este saber tiene que ser muy peculiar, pues san Pablo remite a los tesalonicenses a ellos mismos y al saber que poseen en cuanto que han llegado a ser lo que son [*als Gewordene*]. De este modo de contestar se sigue el que la decisión de la “cuestión” depende de su propia vida»²³.

La indicación formal, como el saber al que se refiere san Pablo, son completamente insuficientes desde el punto de vista del contenido, es decir, no proporcionan el objeto de manera clara y distinta. Son puramente formales y se limitan a indicar el camino de la de-formalización, es decir, del cumplimiento de significado. Este camino es una tarea: «en la indicación está implícito que la concreción [léase: el contenido de la indicación] no se puede poseer sin más, sino que representa una tarea de tipo peculiar y una tarea para una ejecución con una estructura específica»²⁴.

Ahora bien, antes dijimos que el cumplimiento de la significación de la indicación formal la transforma en un concepto expresivo. Esto implica que el

²² GA 61 [WS 1921/22], p. 32.

²³ GA 60 [WS 1920/21], p. 103.

²⁴ GA 61 [WS 1921/22], p. 32.

cumplimiento al que llegamos no es nunca una donación plena del fenómeno tal y como podría darse según el modelo perceptivo. El paradigma de la donación auténtica no es el ver como en la fenomenología husserliana: «La "visión" (*Sehen*) inmediata (*voεῖν*), no meramente la visión sensible, empírica, sino la *visión en general, como forma de conciencia originariamente donadora* (*originär gebendes Bewußtsein*), cualquiera que sea esta forma, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales»²⁵. Al contrario, la autenticidad de la donación se da en la re-actuación constantemente renovada del significado de la expresión. El Dasein constitutivamente histórico tiene que interpretar siempre de nuevo a partir de las nuevas situaciones lo que se ofrece de manera meramente indicativa. Retomando el ejemplo de la carta paulina, la παρουσία seguirá siendo un problema constante para los Tesalonicenses, los cuales tendrán que conjugar infatigablemente las palabras del apóstol en sus circunstancias siempre nuevas. Para ellos no habrá «paz y seguridad» (Εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια) [1 Ts 5, 3] y tendrán que «velar constantemente y ser sobrios» [1 Ts 5, 6]: «el fundamento auténtico de la filosofía es el aferramiento radical-existencial y la *maduración de la problematicidad*; ponerse a sí mismo, a la vida y a las ejecuciones decisivas en la problematicidad es el aferramiento fundamental de todo y es la forma de clarificación más radical»²⁶.

Así como no hay un punto firme de llegada, tampoco hay un punto fijo de partida. La comprensión del significado de la indicación formal es problematicidad a lo largo de todo su recorrido. La indicación formal nos proporciona el punto de arranque del comprender, el acceso a la situación hermenéutica. Pero surge espontánea la pregunta, ¿desde dónde asumimos el contenido de la indicación formal? O, dicho de otra forma, ¿cómo se caracteriza la situación inicial del comprender? Cuando tratamos de la destrucción vimos que el punto de partida es siempre lo que inmediata y regularmente se ofrece al Dasein. Para poder remontarnos a la comprensión originaria del concepto de “vida”, el punto de partida de nuestro análisis será la ambigüedad con la que comúnmente se utiliza este término. A lo largo de sus cursos universitarios y también en *Sein und Zeit*, Heidegger repetirá muchas veces esta misma metodología: para la comprensión de la vida en sí y para sí, el punto de partida es la cotidianidad;

²⁵ HUA III/1, § 19, p. 36. De forma inequívoca, Fink explica la importancia del ver para el maestro con las siguientes palabras: «El ver es para él [Husserl] evidencia originaria, es la modalidad de conciencia en la que el ente se muestra en su ser-ahí (*Selbstdasein*) "en carne y hueso", en el que se da (*sich selbst gibt*)». FINK, E., "Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls", *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Den Haag, Nijhoff, 1966, p. 206.

²⁶ GA 61 [WS 1921/22], p. 35.

para la comprensión del sentido auténtico de filosofía, el punto de partida es la situación actual (el “hoy”) de esta disciplina; lo mismo con lo histórico, el Dasein, la donación, la existencia, el a priori, las vivencias, etc. El primer paso de cumplimiento intuitivo de la indicación formal se ofrece siempre en la situación inmediata de nuestro comprender. Por esto, si la indicación formal relativa al Dasein es “ser-en-un-mundo”, la comprensión del significado indicado empieza por la cotidianidad media: «en la tendencia de la mirada [*Blicktendenz*] al Dasein ocasional [*jeweilige Dasein*] en su cotidianidad media es donde hay que mostrar intuitivamente la indicación formal de la pre-disponibilidad: “vida fáctica (Dasein) significa: ser en un mundo”»²⁷. En términos generales esto significa que «con la donación previa [*Vorgabe*] de un uso lingüístico se actúa [*aktuiert*] una *situación del comprender*. Nos damos cuenta de que la comprensión del uso lingüístico [...] está indicada en una situación. En su progresar, la interpretación permanece en ella»²⁸.

La destrucción participará en la labor de la indicación formal en la medida en que será justamente gracias a ella como la actuación de la comprensión permanecerá en los raíles adecuados del comprender sin desviarse hacia actitudes teoréticas y sin que subrepticamente se filtren elementos objetivos, espurios, en el cumplimiento progresivo de la indicación.

²⁷ GA 63 [SS 1923], p. 85.

²⁸ GA 61 [WS 1921/22], pp. 42-43.

§ 13 La teoría ejecutiva del significado y la filosofía como ejecución auténtica de la vida

A raíz de lo expuesto hasta ahora, resulta evidente que para Heidegger la voz cantante del significado de una situación fáctica corresponde al sentido de ejecución. A este respecto se podría hablar de una teoría ejecutiva del significado en el sentido de que la verdadera comprensión de un fenómeno se obtiene solo en la medida en que accedemos de manera adecuada a ello, o sea, a su contexto significativo. La modalidad con la que nos dirigimos a un fenómeno no es un añadido respecto del significado del fenómeno mismo, sino uno de sus ingredientes esenciales. El comprender, en todas sus diferentes cualidades intencionales, es *siempre* una modalidad de actuación de la vida y, por tanto, una manera en la que la vida misma se interpreta a sí misma. Dicho de otro modo, la ejecución de la vida en la modalidad de la comprensión, configura el mundo y la vida misma de una manera determinada. Parafraseando a Protágoras podríamos decir que el sentido de ejecución de una situación es la medida del significado de todos los fenómenos.

Del mismo modo, el propio concepto, la significatividad misma, no es un objeto, un ente intramundano inmaterial, mental, atemporal sino la expresión de la configuración mundana ejecutada por el Dasein en su situación. Por esta razón Heidegger considera que los conceptos expresivos son más significativos que los conceptos ordinativos: solo ellos, de hecho, tienen en cuenta su procedencia fáctica y su esencial situacionalidad. Los conceptos expresivos son conceptos históricos y, como tales, proceden siempre de una determinada situación, o sea, remiten a una tenencia previa [*Vorhabe*], y expresan una determinada tendencia situacional [*Vorgriff*].

Un “concepto” no es un esquema sino una posibilidad de ser, del instante, esto es, constituye ese instante; un significado extraído; un concepto muestra el *tener previo* [*Vorhabe*], es decir, transpone a una experiencia fundamental; muestra la *concepción previa* [*Vorgriff*], es decir, exige el cómo del tratar y cuestionar [*Ansprechen und Befragen*]; es decir, transpone al Dasein según su tendencia a la interpretación y preocupación. Los conceptos fundamentales no son añadidos posteriores, sino motivos conductores [*keine Nachträglichkeiten, sondern vor-tragend*]: tienen a su manera el Dasein en sus manos¹.

¹ GA 63 [SS 1923], p. 16.

Lo que Heidegger está afirmando es que los conceptos fundamentales son conceptos *hermenéuticos*, es decir algo vivo, histórico, fruto de una cierta interpretatividad, de una determinada modalidad de ejecución del Dasein, y que a su vez interpretan esta misma interpretatividad, es decir, configuran la situación misma del comprender.

La transformación hermenéutica de la fenomenología implica el paso de la prioridad del sentido de referencia (*Bezugssinn*) a la prioridad del sentido de ejecución (*Vollzugssinn*). El comprender auténtico no es un mero dirigirse a algo ya abierto y disponible para su aprehensión; no es en primer lugar un acto de significación moldeado sobre el acto inmediato con el cual se me ofrece el mundo en la actitud ingenua —es decir, la visión—, sino un determinado *cómo* del Dasein, una posibilidad existencial de la vida, un poder-ser que tiene que ser interpretado. Solo de esta manera nos hacemos conscientes de la situación hermenéutica del comprender, es decir, volvemos transparente la estructura misma de nuestra interpretación del mundo. La consideración de la estructura intencional de los actos de conciencia es un paso fundamental para la interpretación del comprender, pero todavía un paso insuficiente si no comprendemos en términos de principio el propio dirigirse intencional. Y la comprensión del comportamiento intencional no puede tener el mismo sentido de referencia de la comprensión de los objetos del mundo, de los entes intramundanos; la esencia de la intencionalidad no se comprende por vía reflexiva, sino anclándola a la vida fáctica, es decir, interpretándola como una ejecución de la vida misma: «el sentido de referencia de la *donación previa* del objeto [*Gegenstandsvorgabe*] no es tampoco él mismo el sentido de referencia de la explicación que toca a lo previamente dado [*Vorgegebene*] [...] La propia experiencia fundamental, que aporta previamente el auténtico objeto, debe ser interrogada acerca de su sentido pleno, y este preguntar debe pre-indicar la genuina estructura explicativa»².

Lo que Husserl se propuso en su sexta *Investigación Lógica*, es decir, una verdadera fenomenología del conocimiento, es posible solo por medio de una investigación del sentido del ser de la conciencia intencional, de la intencionalidad misma. De esta manera el sentido de referencia se descubre condicionado por el sentido de ejecución de la situación en el que se despliega. La tarea de la filosofía es justamente esta: retrotraerse hasta el análisis mismo del sentido del comprender o, dicho de otra

² GA 9 [AKJ 1919/21], p. 24.

manera, comprender el propio comportamiento comprensor instituyéndolo como una posibilidad expresiva de la vida fáctica. Se entiende, por tanto, que la fenomenología tiene que ser hermenéuticamente transformada: «este comprender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama comprender: un comportamiento cognoscitivo respecto de otra vida; no es ningún comportarse respecto de... (intencionalidad) sino un *cómo del Dasein mismo*; fijémoslo terminológicamente como el *estar despierto* del Dasein para consigo mismo»³.

Comprender un comportamiento, sea comprensor o no, significa desvelar su situación hermenéutica y, en primer lugar, interpretarlo como una ejecución. La comprensión *de principio* de un comportamiento consiste luego en el desvelamiento del ser del tener mismo un comportamiento cognoscitivo: «la posesión auténtica de un comportamiento en cuanto comportamiento es un cómo de su ejecución. Por tanto es decisivo *el ser de la ejecución* (maduración, lo histórico)»⁴. La fenomenología hermenéutica sigue el desplegarse de la vida misma, su historicidad, su maduración, sin objetivarla “desde fuera”, sino acompañándola “desde dentro” intentando llevarla plenamente a donación, hacerla completamente transparente a sí misma. Esto es lo que significa, en último término, “simpatía con la vida”.

La filosofía, en la medida en que es el intento de llevar a donación la vida a sí misma, es la ejecución originaria. En cierto sentido es la única ejecución en la que la vida deja de estar volcada hacia los contenidos que se ofrecen en el mundo, presuponiendo un sentido de relación teórico, para mirar este mismo sentido de relación y su propio origen. La reflexión sobre las vivencias, incluso cuando se ofrece en un terreno transcendentamente reducido, aunque supone un cambio radical de dirección respecto de la actitud ingenua, no deja de ser víctima del presupuesto teórico del sentido de referencia. La filosofía heideggeriana es el intento de recuperarse de esta inclinación hacia lo objetivo por medio de un contra-movimiento que ponga delante de nuestros ojos la estructura de la vida fáctica, su motilidad, su historicidad. La filosofía nos revela que no existe un punto cero ni un punto final definitivo de nuestro análisis: siempre estamos en juego, en situación, en el mundo. Por esto necesitamos renovar constantemente la interpretación, porque cada nueva situación ofrece nuevos motivos de configuración de la vida que necesitan ser comprendidos. La evidencia originaria de la vida consiste en la asunción de su constante problematidad:

³ GA 63 [SS 1923], p. 15.

⁴ GA 61 [WS 1921/22], p. 60.

ahí donde se trata de la conquista y la conformación de la ejecución de un conocimiento filosófico y de su aseguramiento metodológico, hay que eliminar por principio y de manera inexorable los ideales del conocimiento y los modelos de donación perfecta que se pueden obtener [en el ámbito teórico-cognoscitivo]. Esta eliminación no se realiza de una vez por todas por medio de un dictado metodológico, sino que constituye la *lucha* de la interpretación filosófica fáctica *contra su propia ruina fáctica*, una lucha que es siempre contemporánea con la ejecución del filosofar⁵.

La filosofía es la ejecución originaria de la vida en el sentido que nos permite ver la experiencia en su auténtico contexto de ejecución. Se trata de ejecutar un movimiento contrario respecto de la inclinación natural de la vida hacia su mundo para poner de manifiesto la dinámica misma de la vida, la motilidad propia del vivir o, lo que es lo mismo, la expresión formal del fluir de la existencia. En este sentido la filosofía es la vitalidad máxima porque permite la transparencia máxima de la vida misma y la plena posesión de nosotros mismos. Gracias a la filosofía nos comprendemos, aunque esto signifique estar siempre en juego, en camino hacia la transparencia de nuestra experiencia histórica, siempre nueva, siempre a merced de la inclinación ruinosa y que necesita ser siempre nuevamente recuperada. A modo de resumen sirvan las siguientes frases de Heidegger:

en primer lugar la filosofía [...] existe en calidad de conocimiento *interrogativo* –es decir, en calidad de *investigación*–, se puede decir que la filosofía es la ejecución explícita y genuina de la tendencia a interpretar de la motilidad de la vida en la que está en juego la vida misma y su ser. En segundo lugar, la filosofía pretende ver y captar la vida fáctica en sus posibilidades ontológicas decisivas [...] y plantea como su objeto a la vida fáctica con respecto a su facticidad. El cómo de su investigación es la interpretación de este sentido del ser con respecto a sus estructuras categoriales fundamentales: es decir, las diferentes maneras como la vida fáctica se temporaliza a sí misma y, temporizándose, *habla consigo misma*⁶.

⁵ GA 61 [WS 1921/22], p. 153.

⁶ GA 62 [NB], pp. 362-363.

§ 14 El cristianismo originario como contexto privilegiado para la comprensión de la vida fáctica

Heidegger dedica un año entero de su actividad docente a la investigación fenomenológica del cristianismo originario: en el semestre de invierno de 1920/21 estudia las cartas de san Pablo mientras consagra el semestre de verano de 1921 al estudio de las *Confesiones* de san Agustín. Nosotros creemos que la lectura de estos autores cristianos (junto con otros como san Bernardo, santa Teresa de Ávila, Eckhart o Lutero), por un lado, le confirmó la prioridad del sentido de ejecución entre las direcciones de sentido de la vida fáctica y, por otro, sugirió muchos conceptos (culpa, angustia, caída, tentación, acontecimiento, temporalidad) que serán clave en su ontología fundamental.

La capacidad de identificación heideggeriana con el contexto experiencial de san Pablo y san Agustín es realmente impresionante. A nuestro juicio Heidegger consigue adentrarse realmente hasta la esencia de la experiencia cristiana poniendo de manifiesto unos caracteres fundamentales que la diferencian de otras experiencias humanas. Los dos cursos universitarios a los que haremos referencia no son un ensayo de sociología, psicología o historia de la religión, sino una verdadera investigación fenomenológico-hermenéutica de la vida cristiana orientada a poner de manifiesto las direcciones de sentido de la situación fáctica de vida del cristiano.

La motivación que empuja a Heidegger a tratar el fenómeno religioso es en parte histórico-biográfica: antes de su muerte en 1917, Reinach era el fenomenólogo que más directamente se estaba dedicando a la investigación del fenómeno religioso. Es muy probable que Husserl pidiera a Heidegger que asumiera la tarea de continuar en esa dirección nombrándolo “oficialmente” *el* «fenomenólogo de la religión»¹. Sin embargo, fueron sobre todo razones esenciales lo que le llevaron a aceptar este cargo: la lectura de la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey fue en este sentido determinante. Ahí, de hecho, se subrayan como elementos diferenciales de la experiencia cristiana de la vida la centralidad del problema de la vivencia y de la historia. Respecto de la ciencia

¹ *Husserl an Heidegger*, 10 de septiembre de 1918, en HUSSERL, E., *Briefwechsel*. Band III.4, *Die Freiburger Schüler*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 136.

griega, el cristianismo introduce por primera vez en el horizonte del saber la especificidad de la auto-certeza inmanente y, sobre todo, la conciencia histórica: «para el espíritu griego el saber era la reproducción en la inteligencia de algo objetivo. Ahora, al contrario, el foco de todos los intereses de las nuevas comunidades se vuelve la vivencia»². La revelación de Cristo como el verdadero Dios hace que «todas las revelaciones anteriores se supeditaran a ésta como *estadios preparatorios* [*Vorstufen*]. La esencia de dios, a diferencia de la concepción antigua del concepto de una sustancia cerrada en sí misma, es aferrada en su vitalidad histórica. Solo ahora nació la *conciencia histórica* –asumiendo este término en su sentido más elevado»³.

Sabemos cómo el problema de la vivencia y el problema de lo histórico constituyen dos ejes clave de la filosofía heideggeriana. Sin embargo, la idea fundamental que realmente mueve la interpretación de la vida religiosa de Heidegger y de Dilthey es que la fe, y especialmente la fe cristiana, no son un saber sino, en primer lugar, una vida. La componente religiosa no solo es esencial en el hombre, sino que es el punto originario del propio desarrollo intelectual: «*el rasgo distintivo de la vida religiosa* es que se afirma a través otra especie de convicción respecto de la evidencia científica [...] *La vida religiosa es el sustrato duradero del desarrollo intelectual* y no una fase transitoria en la meditación de la humanidad»⁴. Analizar el cristianismo originario significa para Heidegger remontarse a la experiencia de vida pre-teorética, a aquella dimensión fáctica de la existencia de la que surgen tanto la conciencia histórica como la conciencia científica, es decir, la conciencia teorética.

a) *Las cartas paulinas*

Uno de los puntos fundamentales de las epístolas paulinas es la diferencia entre la ley y la fe que Heidegger reinterpreta justamente como la diferencia entre un saber y una vida auténtica. Tener fe no es conocer algo considerándolo verdadero, ni cumplir con determinados preceptos, sino experiencia originaria, vida vivida. El cristianismo no es por tanto primero una religión y menos aún una ética, porque éstas se pueden respetar o cumplir sin que detrás haya una experiencia originaria de lo que se actúa. La mera repetición de conceptos y de valores es algo propio de una actitud teorética que poco o

² DILTHEY, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, op. cit., p. 251.

³ *Ibid.*, pp. 253-254.

⁴ *Ibid.*, pp. 137-138.

nada tiene que ver con el horizonte pre-teorético de la vida. La novedad del cristianismo no se encuentra en un saber específico sino en una manera diferente de interpretar la vida: «*¡Creer! Πιστεύειν* ¡no es un mero tener actitudinal por verdadero un hecho! Más vacío e inapropiado (o más unilateral) aún que el encarecimiento protestante y exclusivo de la *fiducia*. Ambas interpretaciones realzan un momento de la referencia, pero no perciben ni lo auténtico ni lo ejecutivo»⁵.

Si la fe es vida y, por tanto, en primer lugar ejecución de la vida, entonces se entiende que Pablo hable de un acrecentamiento de la fe (ὑπεραξάνει ἡ πίστις) [2 Ts 1, 3], algo que no tendría ningún sentido si se tratara simplemente de conocer una verdad determinada. La verdad no es algo que se conoce en sentido teorético, sino algo que se encuentra en sentido fáctico y que necesita ser reactualizada constantemente. La verdad, la salvación, en definitiva la vida, no están nunca asumidas de una vez por todas sino que son el fruto de un trabajo constante, de un sacrificio constante de asunción y de conversión hacia lo originario (ἐμπροσθεν τοῦ Θεοῦ). Por esto habla Pablo de una πίστις ἀληθείας: «la verdad está en el contexto de referencia de la fe. Esto demuestra que la πίστις misma constituye un contexto de ejecución que *puede ser intensificado*»⁶.

El cristianismo es una modalidad específica de vivir la vida, de ejecutarla. Se introduce en la vida histórica del individuo gracias a un testimonio, a la predicación de alguien que a través de sus palabras indica una manera diferente de estar en el mundo: «la experiencia cristiana fáctica de la vida se determina históricamente por surgir con la predicación, la cual afecta al hombre en un momento y luego sigue estando conjuntamente dada en la actuación de la vida. Esta experiencia de la vida sigue determinando, por su parte, las referencias que se dan en ella»⁷. ¿En qué consiste esta manera diferente de estar en el mundo? Gracias a la conversión, a su nuevo nacimiento en Cristo (γενέσθαι), los fenómenos aparecen al cristiano pasando por el filtro de una nueva “conciencia”: no se trata de hacer cosas diferentes –modificación del contenido– ni de alejarse del mundo –modificación del sentido de referencia– sino de vivir todo lo que viven los demás con una modalidad de ejecución [*Vollzugssinn*] diferente. Lo que el cristiano experimenta en el mundo pasa por el filtro de su conversión, es decir, todo se transforma ahora en un servicio a Dios en la espera de su venida: «os convertisteis de

⁵ GA 60 [WS 1920/21], p. 152.

⁶ GA 60 [WS 1920/21], p. 109.

⁷ GA 60 [WS 1920/21], pp. 116-117.

los ídolos a Dios para servir (δουλεύειν) al Dios vivo y verdadero, y aguardar (ἀναμένειν) de los cielos a su Hijo» [1 Ts 1, 9-10].

Esperar la παρουσία significa una transformación del tiempo del cristiano, una experiencia originaria del tiempo que prescinde de toda conciencia pura y de un tiempo objetivo. El cristiano vive la temporalidad como tal, en aflicción constante (ἐν θλίψεσιν) porque queda poco tiempo (καιρὸς συνεσταλμένος). Como ya apuntamos anteriormente, no se trata en primer lugar de la espera de algo determinado que vendrá en un momento determinado del futuro, sino algo que ya se ha manifestado y que volverá a manifestarse otra vez y para cuyo “cuando” el cristiano tendrá que estar preparado. La cuestión del tiempo remite entonces a mi comportamiento, a la ejecución de mi vida: «como la παρουσία está en mi vida, ésta remite a la ejecución de la vida misma [...] Es un tiempo sin orden propio, sin lugares fijos, etc. Mediante un concepto objetual de tiempo es imposible acertar en esa temporalidad. De ningún modo el cuándo es objetualmente aprehensible. El sentido de esta temporalidad es fundante también para la experiencia fáctica de la vida»⁸.

Actuar sirviendo a Dios significa vivir en la tribulación, en la necesidad constante, en la angustia, sabiendo que lo determinante no es el contenido de la situación («pasa la configuración de este mundo (σχῆμα τοῦ κόσμου) [1 Co 7, 31]») , sino mi yo, la pertenencia de mi mundo-propio a la temporalidad misma de la vida, es decir, la conciencia de que en todo instante yo estoy siempre en juego y que mi ser depende de cada instante. El cristiano vive ἐν θλίψεσιν porque la verdad es para él una cuestión de vida o de muerte. No se trata de un conocimiento, de un punto de vista teórico frente a otros, de una visión del mundo frente a otras, de una ética frente a otras, sino de algo que tiene que ver con mi propia vida, con la raíz de mi mundo-propio, con el sí mismo (*Selbst*). Es lo que Heidegger llama *Existenz* y que remite a una verdad “existencial”, una verdad como ejecución que atañe al centro de nuestro propio Dasein: «[Existencia es] un modo determinado del ser, un determinado sentido del “es”, que esencialmente “es” el sentido del (yo) “soy”, que no se obtiene genuinamente en la intención teórica, sino en la ejecución del “soy”, un modo de ser del ser del “yo”. El ser del sí mismo, así entendido, quiere decir, bajo su indicación formal, existencia [...] Así pues, lo decisivo es que yo *me tenga*»⁹.

⁸ GA 60 [WS 1920/21], p. 104.

⁹ GA 9 [AKJ 1919/21], p. 29.

La prioridad del sentido de ejecución en la vida cristiana se traduce en la admonición paulina a permanecer en la circunstancia objetiva en la que históricamente nos encontramos: «cada cual, en la vocación con que fue llamado, en ésta permanezca» [1 Co 7, 20] y simplemente «los que tienen mujeres se hayan como si no (ὥς μὴ) las tuviesen; y los que lloran como si no (ὥς μὴ) llorasen; y los que se gozan, como si no (ὥς μὴ) se gozasen; y los que compran, como si no (ὥς μὴ) poseyesen» [1 Co 7, 29-30]. Afirmar Heidegger al respecto: «la vida cristiana no es rectilínea, sino quebrada: todas las referencias al mundo circundante tienen que pasar a través del contexto de ejecución del haber llegado a ser, de tal modo que aquel está conjuntamente, pero las referencias mismas y aquello a lo que llevan quedan absolutamente intactos»¹⁰. La clave de la experiencia cristiana está en ese ὥς, que deja aparentemente todo como es aunque en realidad significa vivir según un sentido de actuación completamente nuevo o, mejor dicho, es vivir teniendo en cuenta el sentido de actuación, justamente el *cómo* (ὥς) hago lo que hago. La carta a Diogneto del siglo II es un testimonio de todo esto y, no por casualidad, repite a menudo el adverbio ὥς: «Porque los cristianos no se distinguen del resto de los hombres ni en la localidad (γῆ), ni en el habla (φωνῇ), ni en las costumbres (ἔθεσι)»¹¹.

El análisis fenomenológico llevado a cabo por Heidegger confirma, por medio de las epístolas paulinas, lo que antes nombramos “teoría ejecutiva del significado”. Pablo testimonia en sus epístolas su situación de converso, su haber-llegado-a-ser (γενέσθαι), y su palabra es acogida (δέχεσθαι) por los Tesalonicenses los cuales ahora saben (εἰδέναι) y, sobre todo, pueden discriminar (δοκιμάζειν, ἐρευνήσκειν) lo verdadero de lo falso, el verdadero Dios de los falsos ídolos y del hijo de la perdición que «se levanta contra todo el que se llama Dios o tiene carácter religioso, hasta llegar a invadir el santuario de Dios y poner en él su trono, ostentándose a sí mismo como quien es Dios (ἀποδεικνύοντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν Θεός)» [2 Ts 2, 4]. Solo quien se ha apropiado de su vida, es decir, solo los que han acogido la palabra y ahora sirven y esperan a Dios, pueden comprender el significado de lo que se ofrece. Solo ellos, al tener en cuenta el sentido de ejecución de su situación, no se confunden frente al Anticristo y lo desvelan como falso dios. Los demás quedan absorbidos en el mundo, son de este mundo, proclaman «paz y seguridad» (Εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια) [1 Ts 5, 3] y lo que se manifiesta no los inquieta, no los angustia, justamente porque no se poseen, su ser no está en juego:

¹⁰ GA 60 [WS 1920/21], p. 120.

¹¹ *Epistolae ad Diognetum*, V, PG 2, 1173.

«no pueden salvarse a sí mismos, porque no se tienen a sí mismos, porque han olvidado su propia mismidad; porque no se tienen a sí mismos con la claridad del auténtico saber»¹². ¿Quién sabe y puede juzgar lo que se manifiesta? Los que han-llegado-a-ser y que viven (ejecutan) su vida a raíz de este haber-llegado. La comprensión del significado del fenómeno depende, por tanto, de un determinado contexto de la actuación: «el δέχεσθαι ἀγάπην (amor como ejecución) ἀληθείας significa un contexto de ejecución que capacita para el δοκιμάζειν de lo divino. Solo en virtud de este δοκιμάζειν el que sabe ve el gran peligro que amenaza al hombre religioso: quien no haya asumido la ejecución no podrá siquiera ver detrás de la apariencia de lo divino con la que comparece el Anticristo»¹³.

Heidegger confirma ulteriormente la dependencia de saber y comprender de una determinada modalidad de ejecución de la vida, remitiéndose a la concepción paulina y cristiana originaria del espíritu (πνεῦμα). En la primera epístola a los Corintios, Pablo personifica al espíritu y le presenta como el que lo sondea todo: «el Espíritu todo lo sondea (Πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ)» [1 Co 2, 10]. Ahora bien, el espíritu no es una propiedad del hombre, la diferencia específica de su esencia, sino algo que el hombre puede tener. Tener el πνεῦμα significa poseerse a sí mismo, haber-llegado-a-ser, y por tanto poder discriminar (δοκιμάζειν, ἐρευνῆσειν), es decir, traer a donación lo que se manifiesta. «El πνεῦμα en san Pablo es la base de la ejecución desde la que brota el saber mismo [...] En san Pablo no hay ningún πνεῦμα εἶναι (como en el *Corpus Hermeticum*), sino un πνεῦμα ἔχειν, ἐν πνεύματι περιπατεῖν, ο ἐπιτελεῖσθαι. Es, pues, falso tener el πνεῦμα por una parte del hombre, sino que el ἄνθρωπος πνευματικός es uno que se ha apropiado una determinada característica de la vida»¹⁴.

b) La facticidad de la vida en san Agustín

De manera aún más marcada que en los análisis de las epístolas paulinas, las investigaciones fenomenológicas de san Agustín permiten a Heidegger confirmar la

¹² GA 60 [WS 1920/21], p. 103.

¹³ GA 60 [WS 1920/21], p. 113.

¹⁴ GA 60 [WS 1920/21], p. 124. En realidad en dos ocasiones Pablo habla explícitamente de un πνεῦμα εἶναι: «mas quien se adhiere al Señor, un espíritu es con él (ἐν πνεύμα ἔστιν)» [1 Co 6, 17]; «y el Señor es el Espíritu (ὁ δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμα ἔστιν). Y donde está el Espíritu del Señor hay libertad» [2 Co 3, 17]. Sin embargo, es evidente que en ambos casos se trata de referencias al πνεῦμα divino y no al humano. El hombre no *es* espíritu sino que puede participar de él en la medida en que se dirige hacia este (ἐπιστρέφειν).

prioridad del sentido de ejecución en la conformación auténtica de la vida fáctica y perfilar conceptos fundamentales de su analítica existencial. Creemos que no estaría del todo equivocado afirmar que la analítica existencial heideggeriana es una interpretación agustiniana de la vida depurada de todos los elementos (neo)platónicos. Nuestro análisis intentará poner de manifiesto tres aspectos de la lectura heideggeriana del obispo de Hipona: α) la centralidad del problema de la vida; β) la vida como tentación y molestia; γ) las tres concupiscencias como vías para el descubrimiento del sí mismo.

α) La centralidad del problema de la vida

En las primeras horas de clase el propio Heidegger confiesa que el objetivo de su asignatura es «una comprensión tanto del sentido de ejecución de la experiencia histórica operante [en las *Confesiones*], como del carácter peculiar de los problemas que ahí aparecen»¹⁵. En el libro X de sus *Confesiones*, san Agustín lleva a cabo un análisis existencial de la vida presente en su condición histórico-fáctica en la que el sujeto está caracterizado por el ser (*esse*), el conocer (*noscere*) pero, sobre todo, por el amor (*amare*), es decir por el deseo (*cupiditas*). En el *De Civitate Dei*, ahí donde se encuentra el famoso argumento del «*sum, si fallor*», se encuentra también una demostración de la existencia del yo en virtud de su deseo de felicidad: «en realidad existimos, y conocemos que existimos, y amamos el ser así y conocerlo [...] Tan verdad es que no hay nadie que no quiera existir, como no existe nadie que no quiera ser feliz. ¿Y cómo puede querer ser feliz si no fuera nada? (*quo modo enim potest beatus esse, si nihil sit?*)»¹⁶. El amor asume un papel fundamental para el conocimiento del yo y, sobre todo, del yo auténtico que es Dios, *vitae vita*, y cuyo conocimiento coincide con la *vita beata*. Conoce quien ama y esto significa subrayar la dimensión ejecutiva del conocimiento: conocer no es para san Agustín una cuestión estrictamente intelectual, sino un asunto esencialmente existencial, algo en lo que está en juego mi propio yo y del que depende mi autenticidad. Ya Dilthey había visto y subrayado esta vertiente experiencial y práctica del conocer agustiniano: «el famoso *crede ut intelligas* significa que para que el análisis sea exhaustivo tiene que estar presente la experiencia plena». Y poco después añade: «destacando en el juicio el elemento de la aprobación de la voluntad, él supedita al querer el propio saber y en este sentido el saber es fe. Por medio de esta fe nosotros

¹⁵ GA 60 [SS 1921], p. 166

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI, 26.

tenemos la certeza del mundo exterior en la medida en que nos comportamos prácticamente»¹⁷.

El conocer a Dios de san Agustín es algo profundamente diferente respecto, por ejemplo, al *intelligere et in intellectu habere* de san Anselmo para quien Dios es *id quo maius cogitari nequit*. No se trata de una demostración teórica de la existencia de Dios, sino de una experiencia fáctica de la vida verdadera. Por esto el punto de partida es el amor: «*Non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te [...] Quid autem amo, cum te amo?*»¹⁸. Además, el punto de llegada del argumento de Anselmo es una certeza inquebrantable de la existencia de Dios tal que pensar lo contrario es contradictorio: «*sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse*»¹⁹. Al contrario, el punto de llegada de san Agustín es una relación afectiva en la que siempre cabe la posibilidad de perder lo que se ha encontrado. No se trata, por tanto, de una situación de tranquilidad, sino de preocupación constante; la *vitae vita* no es algo que *somos* de una vez por todas, sino algo que tenemos que alcanzar y *poseer* para poder *serla*: «“ser” = poseer. – Poseer auténticamente = no haber perdido; poseer con referencia al *poder* perder – en la angustia – posibilidad – ¡intencionalidad!»²⁰.

Si Dios es mi verdadera vida (*tu vera mea vita, deus meus*), es la autenticidad de mi vida, es mi existencia, se trata de algo que no tengo y hacia lo que me dirijo. Y sin embargo, no es algo completamente ajeno, algo completamente desconocido, yo no soy completamente *immemor tui*. Al contrario, es la verdad de mí mismo y, por tanto, algo que ya conocemos, que pre-concebimos, que intuimos: «no se puede, pues, decir que nos olvidamos totalmente, puesto que nos acordamos al menos de habernos olvidado y de ningún modo podríamos buscar lo perdido que absolutamente hemos olvidado»²¹. De la autenticidad de la vida tenemos siempre una pre-comprensión la cual, sin embargo, no es en absoluto una comprensión teórica, sino una comprensión existencial, algo en lo que estamos implicados. En la pregunta acerca de la existencia, mi ser está en juego: no se trata de una investigación que me deja indiferente, sino algo que involucra mi actuación y el sentido de mi actuación. «Yo no soy solo *aquel a partir de quien* el buscar arranca dirigiéndose en algún lado o *en el que* el buscar acontece, sino que la

¹⁷ DILTHEY, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, op. cit., p. 260 y p. 523.

¹⁸ SAN AGUSTÍN, *Confessionum* X, 6.

¹⁹ SAN ANSELMO, *Proslogion* III.

²⁰ GA 60 [SS 1921], pp. 190-191.

²¹ SAN AGUSTÍN, *Confessionum* X, 19.

ejecución del buscar mismo es algo del propio buscar»²². Esta dinámica intencional de la búsqueda es análoga a aquella de la *παρουσία* paulina anteriormente descrita y, para entender su calado puede ayudar la lectura del siguiente pasaje de la introducción de *Sein und Zeit*: «esta visualización del ser que sirve de guía [*leitende Hinblicknahme*] a la investigación brota de la comprensión mediana del ser en la que desde siempre nos movemos, y que en definitiva pertenece a la constitución esencial del *Dasein* mismo. Semejante “presuposición” no tiene nada que ver con la postulación de un principio indemostrado del que se derivaría deductivamente una serie de proposiciones»²³.

La prioridad del sentido de ejecución en la búsqueda de la verdadera vida, se pone de manifiesto también en la definición de Dios como *vita beata*: «*cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero*»²⁴. Llegar a Dios es alcanzar la verdad de mi existencia, es decir, *beatitudo*, un gozo perfecto que, sin embargo, puede ser alcanzado en su perfección solo en la vida después de la muerte. En la vida fáctica, al contrario, tenemos que limitarnos a tender hacia la *vita beata* y lo máximo que podemos alcanzar es la *delectatio*, lo que podríamos traducir como placer: «el objetivo de toda preocupación es el placer (*finis enim curae delectatio est*), porque todos se apoyan en sus propios afanes y pensamientos como trampolín que les lanza a los placeres»²⁵. Las molestias, la preocupación, la *cura*, es condición esencial e insuperable de la vida fáctica: «la *molestia* no es un elemento objetivo –un ámbito del ente, simplemente presente en algún sentido de la objetivación teórica de la naturaleza–, sino denota un *cómo* de la experiencia y en cuanto tal *cómo* ella caracteriza el *cómo* de la experiencia fáctica [...] la *molestia* menta el sentido pleno de la facticidad, lo plenamente sensato [*Vollsinnige*]»²⁶. La búsqueda de Dios es entonces una preocupación por la vida (*Bekümmung*), es una búsqueda problemática y, justo por esto, la definición del contenido de la *delectatio* depende de la modalidad con la que ésta ha sido alcanzada.

Aquí se percibe la dimensión histórica del sujeto agustiniano: en cada situación yo puedo determinarme para mi vida auténtica o para una manera inauténtica de poseerme (*tentatio – in multa defluere*) y en cada nueva situación tengo que volver a decidir, de manera que el significado del contenido de la *delectatio* depende siempre de la manera en la que la hemos *llevado a cabo*: «merece la pena subrayar la primacía del

²² GA 60 [SS 1921], p. 192.

²³ SZ, §2, p. 8.

²⁴ SAN AGUSTÍN, *Confessionum* X, 20.

²⁵ SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmos* VII, 9.

²⁶ GA 60 [SS 1921], p. 231.

sentido de referencia o del sentido de ejecución. ¿Qué es [la *vita beata*]? Esta pregunta remite a *cómo* se la posee. La *situación* de la ejecución, existencia auténtica. Apropiarse del poseer de manera que el poseer se vuelva un “ser”»²⁷.

β) La vida como tentación y molestia

La modalidad de acceso al fenómeno es condición de posibilidad para su manifestación. Esto es lo que significa que el poseer guía el modo de ser. En san Agustín la verdad es en primer lugar una cuestión de relación, de postura, de voluntad. Solo un adecuado acceso a la verdad permite su desvelamiento, de manera que una actitud inauténtica impide al hombre llegar a poseerla y, por ende, a poseerse. A este respecto son emblemáticas las siguientes frases del capítulo 23 del libro X de las *Confesiones* donde se habla de aquellos que, a pesar de querer la verdad, no consiguen estar a la altura de su deseo y se dispersan en las cosas del mundo, «de manera que no hacen lo que quieren, caen sobre lo que pueden (*non faciant quod volunt, cadent in id quod valent*) y con ello se contentan, porque aquello que no pueden no lo quieren tanto cuanto es menester para poderlo (*non tantum volunt, quantum sat est, ut valeant*)»²⁸. En estas frases se pone una vez más de manifiesto lo que antes llamamos teoría ejecutiva del significado. La relación que el obispo de Hipona establece entre *volere* y *valere*, presentando al primero como condición de configuración del segundo, es justamente la determinación de la prioridad del sentido ejecutivo respecto al sentido de contenido de una determinada situación. Téngase en cuenta también que el verbo *valere*, además de “ser capaz de”, “estar en condiciones de”, se puede traducir por “*significar*” ahí donde se refiere específicamente a palabras²⁹. De esta manera para que la verdad *signifique* es necesario pre-disponerse hacia ella, desearla, quererla. De manera evidente, la verdad agustiniana es un problema existencial: «aman la verdad cuando se descubre a sí misma y la odian cuando les descubre a ellos (*amant eam, cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat*)». En esta frase no deja de ser llamativa la relación entre la verdad y el verbo *indicare*: la verdad es algo que nos *indica*, es decir, nos llama a secundar su apelación, a *realizarla* para que se desvele y no se nos quede oculta: «el alma humana

²⁷ GA 60 [SS 1921], p. 195.

²⁸ SAN AGUSTÍN, *Confessionum* X, 23.

²⁹ «*Saepe quaerimus verbum Latinum par Graeco et quod idem valeat* (a menudo buscamos un término latino que signifique lo mismo que uno griego)» [CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum*, II, 13]. «*Id responsum quo valeret cum intellegeret nemo* (porque nadie entendía el significado de aquel oráculo)» [CORNELIO NEPOTE, *Temístocles*, II, 7].

quedará descubierta ante la verdad sin que ésta se descubra a ella (*veritas lateat*)»³⁰. Comenta Heidegger: «cuando la verdad los afecta y los sacude poniendo en tela de juicio su propia facticidad y existencia, entonces es mejor cerrar los ojos para entusiasmarse con las letanías corales»³¹.

Lo que anteriormente dijimos acerca de la prioridad del *amare* respecto del *noscere* asume ahora todo su espesor. Cuando san Agustín afirma «¡tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! (*sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova*)»³², significa que tardó en adquirir aquella modalidad de ejecución que permite a lo que ya desde siempre se da, darse de manera plena y auténtica: «tarde llegué al estadio de la vida fáctica en el que me puse en la disposición de amarte»³³.

¿Por qué resulta tan difícil estar a la altura de nuestro deseo? ¿Por qué amamos lo que tendríamos que odiar y odiamos lo que tendríamos que amar? ¿Por qué, como Medea, a pesar de ver lo que es mejor, hacemos lo peor (*video meliora proboque, deteriora sequor*)³⁴? La respuesta es una sola: la tentación. La motilidad de la vida fáctica es *temptatio, concupiscentia*, la posibilidad constante de caer, de *in multa defluere*, desviarse en el mundo: «¿Acaso no es tentación ininterrumpida la vida humana sobre la tierra? (*temptatio est vita humana super terram*)»³⁵. Por esto la vida es un peso (*oneri mihi sum*), una preocupación constante, una lucha constante en contra de las tentaciones para decidirse por la verdadera vida, la autenticidad de la existencia: «la *temptatio* no es algo que acontece, sino un sentido existencial de ejecución, un cómo de la experiencia. ¿Qué concierne? El sentido en el que acontece la experiencia [...] Experimentar la posibilidad, vivir en la apertura, tener abierto, abrir auténticamente. Prestrucción – intencionalidad [...] La *posibilidad* es el peso auténtico. ¡Pesada! Vida = *temptatio* [...] Existir significa vivir radicalmente en la posibilidad»³⁶.

Que la vida sea una tentación constante significa que cada situación, cada circunstancia, es una posibilidad de caer o de recuperarnos. La vida es trabajo (*labor*), cada circunstancia es una lucha (*contendere*) entre la diversión –el *divertissement* pascaliano– (*defluere*) y el recuperarse tendiendo hacia la *vitae vita* (*continentia*).

³⁰ SAN AGUSTÍN, *Confessionum* X, 23.

³¹ GA 60 [SS 1921], p. 201.

³² SAN AGUSTÍN, *Confessionum* X, 27.

³³ GA 60 [SS 1921], p. 204.

³⁴ OVIDIO, *Metamorphoseis*, VII, 20. Como es sabido, la misma frase se encuentra también en san Pablo: «no es el bien que quiero lo que hago; antes el mal que no quiero es lo que obro» [Rm 7, 19].

³⁵ SAN AGUSTÍN, *Confessionum* X, 28.

³⁶ GA 60 [SS 1921], pp. 248-249.

Heidegger afirma además que la *molestia* es una oportunidad para que el hombre pueda apropiarse y esto, evidentemente, solo es posible si la *concupiscentia* y el pecado no se interpretan de manera ética-objetiva sino de manera fáctico-existencial: «la molestia hay que definirla en términos existenciales: no peso –en sentido griego-ascético–, sino ocasión de seriedad»³⁷. La *Sorge* heideggeriana tiene en estas páginas agustinianas su origen: «una característica fundamental de la vida es el *curare* (*el estar preocupados*), entendido como *vox media in bonam et in malam partem*: hay una preocupación auténtica y una no auténtica (ésta es “el estar atareado”))»³⁸.

γ) *Las tres concupiscencias como vías para el descubrimiento del sí mismo*

San Agustín describe tres tipos de tentación que atañen al hombre. Estas configuran una especie de itinerario del hombre hacia su propia actuación auténtica: a medida que yo vaya recuperándome de mi desviación en el mundo, pasaré de una a otra de estas concupiscencias, las cuales suponen un peligro cada vez mayor. La ocasión para esta tripartición se encuentra en la primera epístola de san Juan³⁹. Heidegger las relaciona con cada uno de los tres sentidos que configuran la situación fáctica de la vida: la concupiscencia de la carne será la tentación relacionada con el sentido de contenido (*Gehaltssinn*); la concupiscencia de los ojos con el sentido de relación (*Bezugssinn*) y la ambición del mundo con el sentido de ejecución (*Vollzugssinn*).

Nada más empezar el análisis fenomenológico de las concupiscencias, Heidegger-Agustín recuerda una vez más la necesidad de predisponerse de una manera determinada a los asuntos tratados para poder comprender su significado. Las tentaciones son la descripción de las diferentes modalidades del sentido de relación de la vida fáctica de manera que para poder comprenderlas es necesario relacionarse con ellas de una manera adecuada. La relación con una relación es además ejecución ya que solo actuando una relación ésta se me ofrece como contenido. El sentido de referencia fáctico, de hecho, no es un objeto teórico, de manera que podríamos afirmar que la relación con una relación es simplemente una relación de segundo grado –acto compuesto fundado, como diría Husserl–, sino que es una cuestión existencial, un

³⁷ GA 60 [SS 1921], p. 266.

³⁸ GA 60 [SS 1921], p. 271.

³⁹ «No améis al mundo ni las cosas que hay en el mundo. Si alguno amare al mundo, no está en él la caridad del Padre; pues todo lo que hay en el mundo –la concupiscencia de la carne, y la concupiscencia de los ojos, y la jactancia de los bienes terrenos (*concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et superbia vitae*)– no procede del Padre, sino que procede del mundo» (1 Jn 2, 15-16).

problema hermenéutico. «Llorad conmigo y por mí los que en vuestro interior, de donde proceden las obras, tratáis con vosotros mismos algo bueno. Porque los que no tratáis de tales cosas no os habrán de mover estas mías (*qui aliquid boni vobiscum intus agitis, unde facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent*)»⁴⁰. Comenta Heidegger: «[Se trata] de la puesta en claro de una condición esencial del comprender [...] No se trata de empezar por infundir [la *vita beata*], sino solo de chocar con ella, de destacarla y captarla auténticamente de manera conforme a la ejecución»⁴¹.

El primer tipo de concupiscencia desvía nuestra facticidad atrayendo los sentidos hacia las cosas del mundo. El tacto (*libido*), el gusto (*gustus*), el olfato (*odoratus*), el oído (*auditus*) y la vista (*visus*) están aquí para permitir la búsqueda del placer (*delectatio*) en lo que se les da inmediatamente y no en lo que realmente deseamos y que, para poder ser alcanzado, necesita el sacrificio de lo inmediato. El movimiento de la vida es instintivamente decaimiento de manera que, para poder llegar a ser nosotros mismos, necesitamos un contra-movimiento que nos lleve hasta la verdad de nuestra existencia. Yo no soy todavía yo mismo aunque no me soy del todo extraño. «El Dasein es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, pre-ontológicamente no extraño»⁴². ¿Por qué somos ontológicamente lejanísimos? Porque mi propia facticidad es un peso para mí mismo: es el medio para llegar a la existencia y a la vez el estorbo más grande. «Pero con el peso de mis miserias vuelvo a caer en estas cosas terrenas y a ser reabsorbido por las cosas acostumbradas, quedando cautivo en ellas. Mucho lloro, pero mucho más soy detenido por ellas. ¡Tanto es el poder de la costumbre! Aquí puedo estar y no quiero; allí quiero y no puedo. Infeliz en ambos casos»⁴³. Por esto, afirma Heidegger, «en el fondo “lo que soy”, mi “facticidad”, es la *tentación más grande* y el contra-golpe respecto de la existencia y del existir es el arrojarse en las posibilidades auténticas o, más precisamente, la *preocupación por este contexto de la ejecución*; en ello yo me muevo de cierta manera decadente»⁴⁴.

El segundo tipo de concupiscencia hace abstracción del contenido concreto de lo que se da y se deja desviar por el mero hecho de dirigirse a lo que se ofrece, independientemente de su contenido. Se trata de la «*vana et curiosa cupiditas nomine*

⁴⁰ SAN AGUSTÍN, *Confessionum* X, 33.

⁴¹ GA 60 [SS 1921], pp. 210-211.

⁴² SZ, § 5, p. 16.

⁴³ SAN AGUSTÍN, *Confessionum* X, 40.

⁴⁴ GA 60 [SS 1921], p. 253.

cognitionis et scientiae palliata»⁴⁵. Podríamos decir que se trata de la tentación propia del sentido de dirección teórico. El que cae en esta tentación quiere conocerlo todo, quiere experimentarlo y probarlo todo. De una manera parecida a la formalización teórica, que asume bajo un mismo género universal todo lo que se manifiesta interpretándolo como “mero objeto”, del mismo modo el curioso se dirige hacia cualquier cosa con tal de que esté dada, como el Autodidacta de *La náusea* de Sartre que se instruye por orden alfabético. Y del mismo modo en que lo formal teórico es un cuidado exclusivo del sentido de referencia –un mero dirigir la mirada alrededor (*Umsehen*)– y un descuido absoluto del sentido de ejecución, del mismo modo la *vana curiositas* tiene como «*finis delectionis la perversa scientia*, que ya desde el comienzo ha abandonado toda crítica al sentido de ejecución de sí misma». «Según su sentido, el “¡mira!” es un mero mirar hacia [*bloß hinsehen auf*], un observar, un ir de manera cognoscitiva hacia la donación, hacer que algo, en cuanto algo [*Gegenstand*] del mero tomar conocimiento, se vuelva objeto [*Objekt*]»⁴⁶.

En la concupiscencia de la carne el yo estaba completamente volcado en las cosas del mundo, ocupado en sacar provecho y dilecto de ellas. En la *vana curiositas* estaba al contrario preocupado únicamente por ver, y también en este caso lo determinante era el mundo en su totalidad en cuanto mero objeto de estudio y de conocimiento. En ambos casos hay un abandono absoluto al ámbito objetual (*Sachgebiet*) de tal manera que en ningún momento hay un interés por el mundo-propio. En la actividad teórica y en la diversión mundana, el yo no aparece: el sentido de relación no se preocupa por el mundo-propio y el ver y el hacer serán tanto más proficuos cuanto menos importune el sujeto.

A medida que el sujeto va recuperándose aparece el cuidado del mundo-propio e inevitablemente la tentación a ello asociada: la soberbia. «En la tercera forma de la *tentatio* el sí mismo se articula de una manera determinada conformemente a la ejecución ya que ahora él está explícitamente en juego»⁴⁷. Sin embargo, en lugar de actuar poniendo de relieve el mundo-propio para captar su auténtica motilidad, el soberbio busca la distinción del mundo-propio respecto a los demás, al mundo-compartido. En consecuencia, aunque ahora haya aparecido por primera vez el mundo-propio, el sentido de ejecución de la situación sigue siendo determinado por la actitud

⁴⁵ SAN AGUSTÍN, *Confessionum* X, 35.

⁴⁶ GA 60 [SS 1921], p. 224 y p. 226.

⁴⁷ GA 60 [SS 1921], p. 228.

(*Einstellung*), es decir, por el mundo en el que estamos. Pocos meses después, Heidegger transformará la *ambitio saeculi* de san Agustín en la anulación de la distancia (*Abstand*) en las significaciones del mundo, es decir, en lugar de distanciarse *del* mundo para encontrarse a uno mismo, se busca la distancia *en el* mundo para la glorificación propia: fama, éxito, activismo, esfuerzo, etc.: «en su cuidado, la vida se pierde en las significaciones, las amplía, en su inclinación tiende hacia un cálculo y un tipo de distinción [*Abständigkeit*] *en el mundo significativo*»⁴⁸. El soberbio es esclavo del mundo-compartido y depende de ello.

El que consigue resistir (*continentia*) a esta *delectatio* inauténtica llega finalmente a ponerse en acción a partir de y para sí mismo. Parecerían superadas todas las molestias pero, con una inteligencia para lo humano realmente sorprendente, san Agustín esboza una última –y más peligrosa– tentación: la auto-complacencia de la que caen víctimas «los que se complacen a sí mismos de sí, aunque no agraden, o más bien desagraden, a los demás, ni tengan deseo alguno de agradarles»⁴⁹. En esta tentación el mundo-propio se concibe como autosuficiente, como independiente, creemos tenerlo todo y haber llegado a tener nuestro propio ser y nos regocijamos de nosotros mismos. Al contrario, superar esta última tentación significa saberse dependientes, constantemente acosados por la tentación, en perenne necesidad, mendigos de una existencia auténtica que se revela ocultándose inmediatamente después y pide ser reconocida otra vez. El abandono de la auto-complacencia significa asumir la problematicidad como auto-donación, la pregunta como verdadera actuación del Dasein sabiendo que en la pregunta está en juego mi propio ser: «el poseerse –ejecutado, entendido en el cuidado de la vida– es cuidado por el *ser* de uno mismo. Depende del sí mismo, es importante. Oculto se encuentra aquí la auto-complacencia. La molestia la acompaña. En el cuidado por uno mismo, el sí mismo –en el cómo de su ser más propio– conforma tanto la posibilidad radical de la caída como la “oportunidad” de conquistarse»⁵⁰.

⁴⁸ GA 61 [WS 1921/22], p. 103.

⁴⁹ SAN AGUSTÍN, *Confessionum* X, 39.

⁵⁰ GA 60 [SS 1921], p. 245.

§ 15 La donación como indicación formal

Llegamos ahora a la parte esencial de todas nuestras argumentaciones acerca de la donación. Si recopilamos los frutos del recorrido hecho hasta ahora – empezado con las críticas de Heidegger a la donación en las diferentes teorías del conocimiento y en la propia fenomenología trascendental, que nos ha llevado hasta la teoría ejecutiva del significado y su configuración en el análisis del cristianismo originario– podemos reconocer cómo la donación ha de ser interpretada como una indicación formal. Aunque esta afirmación no se encuentre explicitada en el propio Heidegger, sin embargo, es bastante obvia en la medida en que «*todos los conceptos filosóficos son formalmente indicadores*»¹ y, por tanto, *a fortiori* lo será aquel concepto que representa una cuestión crucial para la filosofía, «una palabra mágica para unos y una piedra de escándalo para otros»². Menos obvio es entender las implicaciones y el significado de esta interpretación de la donación.

Empezamos poniendo de manifiesto que el problema de la *Gegebenheit* es en el fondo una manera diferente de afrontar la cuestión del propio fenómeno. Analizar la donación significa analizar la fenomenalidad del fenómeno o, mejor dicho, la modalidad con la que se fenomenaliza el fenómeno. A todas luces se trata de una cuestión básica de la fenomenología. Ir hacia las cosas mismas significa volver a las cosas tal y como salen a nuestro encuentro, tal y como se nos dan. Abandonar teorías pre-concebidas y dejar la palabra a la evidencia: el significado de lo que aparece se obtiene empezando por lo primero, justamente lo que aparece, lo dado. Tanta apariencia como ser (*soviel Schein – soviel Sein*) donde apariencia es siempre aparecer a, es decir darse, de manera que podríamos decir también *soviel Schein – soviel Gegebensein*. Por supuesto, no se trata de introducir subrepticamente conceptos metafísicos como un sujeto receptor y un ego donador de lo dado, sino simplemente reconocer la estructura del aparecer como compuesta por un momento egoico completamente indeterminado y un momento no-egoico igualmente indeterminado. Estos no son sujeto y objeto: «la única diferencia que establecemos entre lo egoico y lo no-egoico es que “lo egoico *es* y *tiene* lo no-egoico, lo

¹ GA 29/30 [WS 1929/30], p. 425.

² GA 58 [WS 1919/20], p. 5.

no-egoico meramente *es* y no *tiene*”. Esto, una vez, en cuanto indicación completamente formal»³. Ego cartesiano, ego puro, yo pienso, Dasein, hombre, persona, objeto, fenómeno, cosa, átomo, pensamiento, etc. podemos cumplir de múltiples maneras las indicaciones formales de lo egoico y de lo no-egoico pero a nuestro juicio está claro que si queremos permanecer en el seno de la fenomenología no podemos prescindir de estos dos momentos. En el próximo párrafo tendremos la oportunidad de profundizar un poco más esta afirmación.

Preguntarse acerca de la donación significa querer investigar *cómo* lo no-egoico se hace fenómeno, *cómo* se da lo dado. Parafraseando a Aristóteles podríamos decir que “lo dado se dice de muchas maneras” o, mejor aún, “lo dado se da de muchos modos”. Hablar de la donación como de una indicación formal implica reconocer la pluralidad de los significados que puede asumir el término donación según el cumplimiento (*erfüllen*) que hagamos de lo indicado (significado) de manera puramente formal. Como ya vimos, la indicación formal es también una especie de prudencia del pensamiento que evita la absolutización de una determinada postura hacia los fenómenos como única modalidad de comprensión de lo dado. Por último, hablar de indicación formal nos inserta inevitablemente en el camino de la fenomenología *hermenéutica* porque significa que la comprensión de la donación pasa por su interpretación o, dicho de otra manera, que el acceso al significado *auténtico* de la donación tiene que ser elaborado. La donación remite a un contexto de significado, expresa la configuración de un contexto significativo, de una situación fáctica en la que se da algo, en la que algo se manifiesta. Comprender la donación de un fenómeno es comprender su estructura expresiva, es poner al descubierto las direcciones de sentido que conforman una situación, es decir, el fenómeno en sentido pleno, en sentido hermenéutico.

Lo dado está siempre dado inmediatamente *en* una situación: nunca aparece algo fuera del mundo, extra-situacional. Hablar de lo dado en términos absolutos significa desvincular el significado del contexto significativo del que emerge y que constituye la condición de posibilidad de su momento expresivo. El fenómeno (lo dado) inmediato es significatividad, significado, y todo significado, para ser comprendido, necesita de un contexto. Si prescindimos del contexto podemos asumir lo dado como una significación puramente formal de manera que, cumpliendo intuitivamente esta significación, podremos hablar de una *donación absoluta* o de una *pura donación*. Lo que habremos

³ GA 60 [WS 1920/21], p. 92.

hecho, sin embargo, más que una investigación fenomenológica será más bien una operación lógico-formal.

Gracias a la teoría ejecutiva del significado que hemos intentado esbozar en los párrafos anteriores, podemos afirmar que, si bien la donación se dice de muchas maneras, la clave interpretativa de esta multiplicidad estriba en el momento ejecutivo de sentido. La conformación del contenido de significado de la donación será determinada por el sentido de ejecución con el que accedemos a ella. El sentido de ejecución representa la modalidad con la que poseemos un determinado comportamiento, es decir, *cómo* ejecutamos nuestro dirigirnos al fenómeno, nuestro sentido de relación. Ya lo dijimos: poseer una relación significa actuarla y evidentemente las modalidades de ejecución no son todas iguales. El rumbo de la interpretación lo establece la ejecución de la referencia y, por tanto, la esencia de la ejecución, el ser de la ejecución, es el punto decisivo del proceso hermenéutico. ¿Qué significa el ser de una actuación? La actuación es el momento expresivo de la vida, la maduración del “polo” egoico de la situación, expresión de la facticidad en su temporalidad. En consecuencia, el ser de la actuación es maduración, historicidad [*das Historische*]. Por supuesto, en la medida en que no reconozcamos la esencia histórica del polo egoico de la situación fenomenológica, evidentemente la donación no será una indicación formal y será posible hablar de una donación absoluta (y absolutamente teórica). Nuestras argumentaciones acerca de la derivación de la dimensión teórica de un horizonte pre-teórico de vida fáctica, de vida histórica, tendrían que haber mostrado cómo lo histórico constituye un fenómeno esencial imprescindible. Para evitar equivocaciones citamos la siguiente frase de Heidegger: «en un sentido más lato que en el de lo históricamente fáctico, subsistente solo en el cerebro de un lógico y resultante únicamente de un vaciamiento científico teórico del fenómeno vivo, es lo histórico vitalidad inmediata»⁴.

Gracias a esta determinación del ser del sentido de ejecución podemos entender cómo la multiplicidad de sentidos de donación no es un mero conjunto de significados equivalentes, sino que es posible determinar una actuación más o menos auténtica según se tenga más o menos en cuenta la facticidad del momento egoico de la situación. Dicho de otro modo, una actuación auténtica será aquella que involucre de manera esencial al Dasein histórico en el contexto significativo de la donación. A esta altura de nuestro análisis, también el término Dasein hay que asumirlo como una pura indicación formal.

⁴ GA 60 [WS 1920/21], pp. 32-33.

El criterio que nos permitirá juzgar (*Diudication*) los diferentes sentidos de ejecución será por tanto el mismo que Heidegger puso de manifiesto cuando llevó a cabo la interpretación de los diferentes significados de “historia” y que ya citamos anteriormente: «Una ejecución es originaria si, en base a su sentido –en cuanto ejecución de una relación que está por lo menos co-dirigida de manera genuina hacia el mundo-propio–, implica una renovación siempre actual del Dasein del mundo-propio de manera que esta renovación y la “necesidad” (exigencia) de la renovación presente en ella co-constituya la existencia del mundo-propio [*selbstweltliche Existenz*]»⁵.

Como punto de partida de nuestro análisis asumimos la ambigüedad del propio término “dato” (*Gegebene*). En términos heideggerianos diríamos que lo pre-dado (*Vorgabe*) –o la pre-comprensión (*Vor-verstehen*) o el punto de partida (*Blickstand*)– de nuestra interpretación es la polisemia de lo dado. La pre-concepción (*Vorgriff*) –la dirección (*Blickrichtung*)– que guiará el análisis es la referencia a la existencia, es decir, el criterio de juicio que acabamos de explicitar. Juntos constituyen nuestras herramientas de trabajo, nuestro proyecto y nuestra intención directora (*Vorhabe*). Una vez que hayamos desplegado la pluralidad de los significados de lo dado intentaremos seguir lo que cada uno de ellos indica. Asumimos, por tanto, cada significado como una pre-delineación (*Vor-gezeichnung*) de un determinado contexto expresivo, es decir, de una situación fáctica particular en la que el significado analizado se ha gestado.

Empezamos por el significado inmediato de lo “dato”, tal y como lo asume el sentido común. Para evitar confusiones aclaramos que, evidentemente, nuestro estar inmediato en el mundo no ve en absoluto cosas “dadas” sino inmediatamente cosas o, mejor dicho, significados. El obrero que está trabajando en la calle trata inmediatamente con sus herramientas (martillo neumático, carretilla, pala, paleta, etc.) y de ninguna manera las concibe como algo dado. Esto sería atribuir una dimensión teórica a su actuar pre-teórico. Por esta razón el mismo Heidegger, refiriéndose a este primer nivel del estar en el mundo, interpretaba la donación como una contaminación teórica del mundo-ambiente inmediato: «la donación es ya una forma teórica [...] La donación significa la primera contaminación objetivante del mundo-ambiente, el primer y simple colocarse delante de un yo *todavía* histórico»⁶. Sin embargo, si asumimos la donación como una indicación formal e intentamos cumplir intuitivamente el significado indicado respecto de esta primera situación de nuestro estar en el mundo, podemos afirmar que lo

⁵ GA 59 [SS 1920], p. 75.

⁶ GA 56/57 [KNS 1919], p. 89.

que se da aquí es la significación. El sentido de contenido es aquí significatividad, el mundear del mundo-ambiente, su riqueza e infinita pluralidad de significados: se nos dan casas, árboles, coches, personas, bancos, ordenadores, etc. y nunca meros datos. Esta riqueza de contenidos se debe a que el sentido de referencia, la modalidad con la que nos relacionamos con ella, es un trato práctico-pático (*Umgang*), un tener-que-hacer, un estar volcado en nuestras actividades: martillear, leer, estudiar, beber, comer, etc. Se trata de un sentido de referencia pre-teorético, en cierto sentido poiético y práctico. Respecto del sentido de ejecución podríamos decir que en este nivel de la donación no hay propiamente hablando un yo, sino que el yo está inmerso en lo que hace, en el contenido ambiental que sale a su encuentro: «en esta vivencia, en este vivir hacia, se encuentra algo mío: *mi* yo sale por completo fuera de sí mismo y se sintoniza con este “ver” [...] *Mejor dicho*: solo en el resonar de lo que en cada caso es mi yo, yo experimento algo mundano, algo mundeia, y ahí dónde y cuándo algo mundeia para mí, yo estoy completamente ahí»⁷. A este respecto el sentido común habla de estar enfrascado, absorto, en lo que se hace mundo.

Si pensamos en la hermenéutica de la facticidad puesta de manifiesto por Heidegger, este primer nivel de la donación coincide con la caída en el mundo, con el olvido de sí mismo en el mundo-ambiente. El mundo-propio no aparece en absoluto: no hay ninguna remisión de la significatividad del mundo hacia mí mismo y, por tanto, podríamos decir que se trata de una situación inauténtica en la medida en que hay un descuido absoluto del sentido de referencia y del sentido de ejecución. Lo único que importa es el contenido múltiple de la situación. Agustinianamente hablando podríamos decir que se trata de la caída en el primer tipo de concupiscencia, el *in multa defluere*, en el que nos dejamos llevar por lo que inmediatamente se nos da sin que esto suponga nunca un problema para nosotros, es decir, sin que nosotros aparezcamos nunca como un problema.

Modificamos el sentido de ejecución y pasamos a otro significado de donación. El físico-matemático opera una formalización teórica respecto de las cosas que aparecen en el mundo para poder asumirlas justamente como meras cosas (*Dinge*). Lo dado aparece ahora en forma de datos (*Data*) empíricos. La riqueza significativa es desvitalizada y deshistorizada para que lo que se da aparezca únicamente como dato. El científico se aleja del mundo vivo y lo observa “desde fuera”, dirige su mirada hacia

⁷ GA 56/57 [KNS 1919], p. 73.

(*Hinsehen*) los meros fenómenos interpretados en términos objetivos. El sentido de referencia es estrictamente teórico y, como tal, determina el significado del contenido en cuanto donaciones objetivas. Respecto del sentido de ejecución acontece fundamentalmente lo mismo que en la donación anterior: también en este caso el mundo-propio no está involucrado en el fenómeno. Es más, cuanto menos aparece más aumenta la determinación objetiva de lo dado, que es justamente el objetivo de la actitud teórica (*Einstellung*). «Justamente porque el sentido de la vivencia no tiene ninguna relación con mi yo (yo como tal o cual), en la pura observación no se puede ver ni el yo ni la necesaria referencia al yo»⁸. Una vez más el momento de sentido determinante es el de contenido, en un descuido completo del sentido de referencia y de actuación. Y una vez más la forma dominante de manifestación (*Bekundungsgestalt*) del mundo es la del mundo-ambiente (*Umwelt*).

Abandonamos ahora la actitud natural –ingenua o científica– y operamos una conversión de la dirección de la mirada, es decir, pasamos del darse de las cosas en el mundo al darse de los fenómenos en la conciencia. De esta manera accedemos a una actitud filosófica transcendental en la que *tenemos* delante fenómenos puros: algo se *me* da. Evidentemente se trata de una actitud reflexiva en virtud de la cual por primera vez aparece la donación como tal, es decir, la modalidad de manifestación de los fenómenos en un momento egoico de la situación, ya sea un ego cartesiano, un yo pienso kantiano o un ego puro. A diferencia de las donaciones anteriores ahora aparece claramente un sujeto: algo se da a *algo o a alguien*. El sentido de contenido de la situación es ahora algo dado en el sentido de lo que aparece: el mundo es reducido a puro aparecer, justamente fenómeno en y para una conciencia. Lo experimentado en la vida fáctica es transformado en un contenido de conciencia; toda objetualidad mundana es ahora un objeto de la conciencia (*Objekt*). En las formas reflexivas se nos presenta la esencia inmanente de la conciencia de la manera más pura.

Ahora bien, la conversión del mundo en fenómenos para la conciencia es el resultado de un determinado sentido de referencia que, aunque es claramente diferente respecto del sentido de referencia propio de la actitud ingenua (*Umgehen*), repite – radicalizándolo– aquello de la actitud teórica (*Hinsehen*). La radicalización procede de la idea de constitución que representa la pre-concepción característica de todo el idealismo transcendental, tanto neokantiano como husserliano. Lo dado es una posición

⁸ GA 56/57 [KNS 1919], p 69.

de un objeto constituido por una conciencia. Que esta constitución sea de tipo lógico-categorial o fenomenológico-categorial, pasiva o activa, poco cambia a efectos de la consideración del sentido de ejecución de la situación. De hecho, aunque aparezca efectivamente un polo egoico, esto se concibe como completamente autosuficiente, como una apercepción transcendental, una mera función ejecutiva de operaciones teórico-constitutivas. Dicho en otros términos, el ego no es un mundo-propio sino una pura región inmanente. Heidegger hablaba a este respecto –refiriéndose a Rickert– de la radicalización indebida del principio de inmanencia. Evidentemente en esta situación de la donación, el sujeto aparece, yo estoy, pero no existo: «el ser humano puede *ser ahí* [*da sein*], tener la existencia [*Dasein haben*], sin existir [*ohne zu existieren*]. Si existe, todo lo que según el sentido caracterizado hasta ahora está ahí y juega un papel en el carácter de la *significatividad* fáctica de la vida, se intensifica hacia una modalidad dominante [...] de la significatividad en dirección del mundo-propio»⁹.

Lo que aparece se da a una conciencia pero su donación está completamente desvinculada de la existencia, de manera que las significaciones tienen aquí un papel parecido al de las significaciones del mundo-ambiente: no me interpelan, no me involucran, yo no estoy en juego porque mi ser está fuera de juego, puesto entre paréntesis. El momento egoico de la situación tiene como prerrogativa respecto de lo que se le da el hecho de ser el horizonte de manifestación y de constitución de lo dado. Sin embargo –como ya dijimos en los párrafos anteriores– la conciencia transcendental es aquí una mera función, una operación objetivo-formal, en absoluto un yo histórico, vitalidad inmediata, mundo-propio existente. Por tercera vez, el sentido de ejecución queda completamente descuidado porque, según una óptica teórico-constitutiva, el problema de la existencia no tiene ninguna relevancia. Por tanto, aunque aparezca de manera explícita un polo subjetivo, este no existe y su ser es puesto entre paréntesis: todo relieve ontológico está suspendido y supeditado a los relieves y privilegios epistemológicos.

Finalmente llegamos al último cumplimiento del significado de donación indicado de manera formal. Ahora nos encontramos en una situación fáctica en la que efectivamente algo se me presenta como dado, pero ahora lo dado es *habido* como una tarea, un problema, una cuestión (*Frage*). Lo dado *me* interpela, el fenómeno necesita de mi cuidado: lo que aparece se presenta como circunstancia para mi propia

⁹ GA 59 [SS 1920], p. 82.

comprensión y apropiación. Dicho de otro modo, la situación en la que me encuentro es ahora actuada de manera que mi yo está constantemente en juego, en peligro, en tentación. Estoy frente a la posibilidad de caer en la significatividad –de dejarme absorber por ella según las diferentes modalidades de las donaciones anteriores– o de asumirla como oportunidad de clarificación de mi propia existencia. En este segundo caso el sentido de referencia ya no es un trato práctico-pático (*Umgang*), ni tampoco un mero ver hacia (*Hinsehen*) que no me interpele, sino un preguntar (*Fragen*). Algo está dado y, en la medida en que el sentido de ejecución de mi situación es auténtico, es decir, me co-implica como Dasein en el manifestarse del fenómeno, entonces esta donación es la oportunidad para una comprensión cada vez renovada de mi yo en la situación, de la estructura de sentido propia de la situación, es decir del fenómeno. Esta donación es la que pone en juego la actitud filosófica y es el fruto del sentido de ejecución de la interpretación filosófica:

una *motilidad contra-ruinosa* es la de la *ejecución de la interpretación filosófica* en la medida en que se ejecuta en la *modalidad apropiada de acceso de la problematicidad*. Es justamente en el cuestionar como la vida fáctica llega a su propia auto-donación auténticamente moldeable, y esta auto-donación no se puede identificar con el tipo de donación de la inmediatez del mundo y tampoco con el tipo de auto-donación específicamente teórica y actitudinal que se conforma como intuición de cumplimiento en los diferentes ámbitos objetuales concernidos por tendencias hacia la toma de conocimiento y la explicación –una auto-donación que posee por tanto de manera correspondiente sus propios criterios teóricos de evidencia, legitimidad y de pretensión de validez–. Ahí donde se trata de la conquista y la conformación de la ejecución de un conocimiento filosófico y de su aseguramiento metodológico, hay que eliminar por principio y de manera inexorable los ideales del conocimiento y los modelos de donación perfecta que se pueden obtener en el ámbito teórico-cognoscitivo¹⁰.

Esta donación es auténtica porque ahora la situación hermenéutica del darse del fenómeno es explicitada; las direcciones de sentido de la situación están abiertas y comprendidas. En la situación propiamente filosófica la donación de lo dado no es nunca absoluta sino siempre una donación histórica, históricamente y existencialmente determinada. Llevar a donación es por tanto un largo trabajo de interpretación en el que mi propia existencia, mi propio comportamiento es un ingrediente determinante del significado, es decir, participa en el movimiento de donación de lo dado. Es una donación insuperablemente y esencialmente problemática en el sentido de que nunca puede haber un punto de llegada definitivo, una donación absoluta, sino que hay siempre y solo una donación *en situación*, una donación que podríamos llamar hermenéutica. Todo lo que se muestra antes se da, pero la donación necesita ser

¹⁰ GA 61 [WS 1921/22], p. 153.

interpretada y esto porque todo lo que se da se manifiesta históricamente a un sujeto históricamente determinado, a un ser-ahí (*Dasein*) en un mundo histórico. Solo la eliminación del problema de lo histórico –que, como sabemos, indica el ser de la ejecución de la situación, la esencia misma de la situación– permite la reducción de la donación a un problema teórico o a un problema formal y, por tanto, conduce a hablar de donación pura.

Preservar la historicidad del *Dasein*, de la situación, significa la imposibilidad de poner entre paréntesis el ser del sujeto y reducirlo a una conciencia pura transcendental. El modo de ser del sujeto no es mera presencia, yo nunca estoy presente ante mí de manera plena. Esto es lo que significa que mi auto-donación es problematicidad. En *Sein und Zeit* esto se transformará en la proyectualidad del *Dasein*, en nuestro estar siempre ahí delante, nunca solo aquí presentes. El ser del momento egoico de la situación es transcendencia: la especificidad óptica del ente que yo mismo soy es mi ser ontológico. Yo no soy una mera entidad transcendente sino que soy transcendental. Por esto puedo hacerme cargo de la donación del dato, es decir, puedo operar una reflexión –o, según Husserl, una reducción– que tematice el aparecer del fenómeno y que, en este aparecer, establezca el propio *Dasein* como ingrediente fundamental.

§ 16 La donación según Jean-Luc Marion

Tratando de la donación fenomenológica no podemos evitar la referencia al pensador que, más que otros, ha hecho de la donación el eje fundamental de su fenomenología: Jean-Luc Marion. Desde 1989 cuando publicó *Réduction et donation*, Marion no ha dejado de profundizar su propuesta fenomenológica en muchas publicaciones e intervenciones públicas, levantando críticas y aprobaciones, y siempre obligando a pensar radicalmente el método y la legitimidad del pensamiento fenomenológico, es decir, filosófico. En nuestro caso, al reconocimiento de su labor intelectual tenemos que añadir la deuda biográfica de haber sido quien nos ha introducido en el estudio de los textos husserlianos y, sobre todo, heideggerianos.

Aunque ya en algunos artículos hemos tenido la oportunidad de avanzar nuestros apuntes acerca de su fenomenología de la donación, en esta ocasión intentaremos profundizar más en la propuesta de Marion y poner de manifiesto algunas perplejidades que ésta nos ha generado en virtud del recorrido llevado a cabo en las páginas anteriores. La guía de nuestra línea interpretativa nos la ha proporcionado la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Nuestro análisis se dividirá en tres partes: a) una presentación de las interpretaciones que Marion hace de la fenomenología de Husserl y de Heidegger en cuanto raíces de su fenomenología de la donación; b) una crítica de la lectura que Marion hace de la donación en los primeros cursos universitarios de Heidegger y c) una crítica a la donación absoluta como “esquema” para la fenomenalidad de los fenómenos.

a) Las raíces de la fenomenología de la donación de Marion

a) El Husserl de Marion

En 1913 Husserl definió sus *Logische Untersuchungen* de 1900-1901 como un comienzo: «Las *Investigaciones lógicas* habían sido para mí una obra de emancipación; por tanto no un fin, sino un principio»¹. ¿En qué consiste propiamente esta

¹ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, Band 1, *Vorwort zur zweiten Auflage*, p. VIII.

“emancipación”? ¿Hacia dónde emancipa? Esta es la pregunta que marca el inicio de *Réduction et donation*, el primer libro de la trilogía que Marion dedica a la fenomenología de la donación². A esta cuestión se suele contestar diciendo que en las páginas de las seis *Investigaciones Lógicas* está contenida aquella correlación entre sujeto y objeto que en las obras sucesivas se irá enriqueciendo pero nunca modificándose sustancialmente. La emancipación de las *Investigaciones Lógicas* sería por tanto un adelanto de lo que saldrá a la luz en *Ideas* con el *principio de todos los principios*.

Secundando esta respuesta Marion subraya que ya en las *Investigaciones Lógicas* la intuición se presenta como aquello que lleva a la conciencia la evidencia plena de lo dado. Entre los actos signitivos y los intuitivos Husserl solo asignaría la plenitud a estos últimos: «A toda intención intuitiva corresponde –dicho en el sentido de una posibilidad ideal– una intención signitiva exactamente adecuada a ella por su materia. Esta unidad de identificación posee necesariamente el carácter de una unidad de cumplimiento, en la cual el miembro intuitivo, no el signitivo, tiene el carácter de miembro impletivo, y por ende, el de miembro que *da* plenitud en el sentido más propio»³. El darse pleno del objeto a la conciencia parece depender exclusivamente de la intuición que por tanto se presentaría como el motor de la fenomenología husserliana, es decir aquella que permite el mostrarse de los fenómenos, su acceder a la presencia, su conocimiento.

La distinción entre intención e intuición es la que caracteriza la estructura de la intencionalidad que, según Marion, parecería sin embargo establecer una prioridad de la intención respecto al cumplimiento intuitivo que, de hecho, podría también no darse. Esto implica que cabría la posibilidad del darse de algo que se escape a la intuición, un significado que significa por sí solo⁴. Las siguientes palabras de Husserl confirmarían esta hipótesis: «En la intuición está representada intuitivamente la *misma cosa* objetiva que era “meramente pensada” en el acto simbólico, y que se torna intuitiva justamente con las mismas determinaciones con que antes era meramente pensada (meramente significada)»⁵.

² La trilogía se compone de los textos siguientes: 1) MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989; 2) *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997; 3) *De surcroît*, PUF, Paris 2001.

³ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil II, *op. cit.*, VI, § 21, p. 76.

⁴ Esta es justamente la emancipación que Jacques Derrida atribuye a las *Investigaciones Lógicas* en *La voix et le phénomène*.

⁵ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil II, *op. cit.*, VI, § 8, p. 32.

Marion se enfrenta aquí a una primera dificultad: ¿cómo se puede conciliar esta interpretación con la extensión del concepto de intuición elaborado en la segunda sección de la Sexta Investigación? Como es sabido se trata de la sección que más llamó la atención de Heidegger: aquello hacia lo que Husserl parecía dirigirse era, de hecho, el ser y una posible intuición del ser. Pero si la intuición se extiende hasta este punto, ¿qué permanece en su exterior? ¿Es realmente posible que “algo” se le escape y que pueda ofrecerse a la conciencia sorteando su *universalidad*? La intuición no parece tener ningún resto: todo estaría ahora reducido a la presencia. La pregunta de Marion acerca de una posible significación que exceda la intuición se vuelve por tanto impelente: «¿Dónde se extenderá su [de la intención] dominio si previamente la intuición lo descubre y recubre todo –incluido lo categorial– bajo una misma y única evidencia?»⁶.

La situación se complica ulteriormente si se tiene en cuenta que a la extensión de la intuición se acompaña una extensión aun mayor de la significación: «*la esfera de la significación es mucho más amplia que la de la intuición*, esto es, que la esfera total de los cumplimientos posibles. Pues por el lado de las significaciones hay que agregar la ilimitada multiplicidad de *significaciones complejas* [...] tales que no les corresponde *ningún correlato de cumplimiento unitario posible*»⁷. Sobre la base de estas palabras Marion considera que en las *Investigaciones Lógicas* no hay una sola emancipación, sino dos: por un lado respecto de la intuición y por el otro respecto de la intención significadora. Para describir estas extensiones de la obra husserliana, Marion se ha apoyado tanto en Heidegger, partidario de la primera emancipación, como en Derrida, partidario de la segunda. Con habilidad ha enfrentado a uno contra el otro despejando de esta manera el terreno para su propia interpretación que se presentaría como una síntesis pacificadora de este contencioso. La verdadera emancipación de la fenomenología husserliana, de hecho, no sería hacia el ser y tampoco hacia la pura significación, sino hacia la donación: «la emancipación fenomenológica no consiste en la extensión de la intuición ni tampoco en la autonomía de la significación sino en la primacía sin condiciones de la donación del fenómeno [...]. La intuición y la intención no darían nada (y por ende tampoco se darían ellas mismas) si todo desde el principio, en virtud del principio de correlación, no tuviera que ser dado para aparecer»⁸.

⁶ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 50.

⁷ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil II, op. cit., VI, § 63, p. 192.

⁸ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 53.

El recorrido que lleva el filósofo francés a esta conclusión empieza con la reinterpretación que el propio Husserl elabora de su propio texto en la *Crisis de las ciencias europeas*: en las *Investigaciones Lógicas* «por primera vez, la “evidencia” (este rígido ídolo lógico) se convierte en problema, liberada de la preferencia de la evidencia científica y ampliada como donación de sí misma [*Selbstgebung*] original general»⁹. Como es fácilmente imaginable el término que más atrae a Marion es *Selbstgebung*. Si, por tanto, la evidencia puede *ser dada* por un lado por el cumplimiento intuitivo que recubre todo y todo lo lleva a la presencia (evidencia), y por el otro por los actos signitivos libres de intuición, el paso a interpretar la intuición y la intención como simples modos de la donación es muy breve: «la intuición y la intención, por muy libres que sean, lo son solo para la donación que ellas iluminan –o mejor que no deja de iluminarlas–. Por tanto ellas representan solo unos modos: los “modos de la donación” de lo que aparece»¹⁰.

Se trata de la correlación entre el aparecer y lo que aparece que el propio Husserl presenta como el descubrimiento de las *Investigaciones Lógicas* y que define como la tarea fundamental de toda su fenomenología. Algo aparece, un fenómeno, según modos determinados (intuición, intención) y lo dado desvela como su propio fondo su misma donación, su propio aparecer. Se entiende que esta interpretación de las *Investigaciones Lógicas* ponga en entredicho muchos aspectos fundamentales del edificio fenomenológico de Husserl: piénsese, por ejemplo, en el mismo principio de todos los principios que parece ahora perder su prioridad a favor de la donación. No por casualidad, de hecho, en las primeras páginas de *Étant Donné*, Marion destituye explícitamente la primacía del principio husserliano sustituyéndolo por un nuevo canon fenomenológico determinado y ordenado en virtud únicamente de la pura donación:

Aquí puede verse el límite del “principio de principios”: de igual manera que hay que reconocer que la intuición en tanto que donadora funciona como “fuente de derecho” de la fenomenalidad en todos aquellos casos en los que los fenómenos dependen del éxtasis y de la trascendencia, así también, para todos aquellos fenómenos que no dependieran del éxtasis ni de la trascendencia (si es que los hay), la intuición como tal no aportaría nada y la donación podría o debería incluso ejercerse sin la intuición, sin el cumplimiento de la intuición y, así pues, sin su éxtasis trascendente: la donación saldría entonces fuera de la intuición, porque en tales casos esta última no podría asegurar la función donadora que es indispensable. La donación solo se mide por su propio rasero y no por el de la intuición¹¹.

⁹ HUA VI, § 68, p. 237.

¹⁰ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 53.

¹¹ MARION, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., p. 28.

Según Marion fue Heidegger el que con mayor claridad vio la emancipación de la donación elaborada por la fenomenología husserliana: «Heidegger [...], viendo desde el principio con una lucidez extraordinaria que la emancipación de 1900-1901 consiste enteramente en la extensión de la donación más allá de la intuición sensible, recoge con precisión el legado husserliano centrando toda la cuestión en qué significa esta donación. [...] Ser implica ser dado»¹². La fenomenología tendría que recorrerse hasta el final, hasta desvelar su raíz: la ontología.

Pero, ¿qué significa ontología para Husserl? Para contestar a esta pregunta Marion vuelve a las *Investigaciones Lógicas*: el ámbito de esta disciplina se desarrolla de hecho en conexión estricta con el ámbito de la lógica y, más precisamente, de la “lógica pura”. La especificación de “pura” atribuida a la lógica sirve para subrayar la necesidad de rechazar cualquier determinación psicológica de lo lógico. Ontología es por tanto el término que Husserl utiliza para referirse al conjunto de las leyes lógicas que describen todas las relaciones posibles en el marco de un campo determinado de investigación.

Sin embargo, la interpretación husserliana de la ontología no puede limitarse al texto de las *Investigaciones Lógicas*: es preciso referirse a otra obra que también ha tratado ampliamente esta disciplina: las *Ideas*. De entrada los términos parecen aquí los mismos que los del texto de 1900-1901: «A la esencia regional pura corresponde entonces una *ciencia regional eidética* o, como también podemos decir, una *ontología regional*»¹³. El horizonte sin embargo cambia radicalmente a partir del párrafo 59, justamente titulado «La trascendencia de lo eidético. Desconexión de la lógica pura como *mathesis universales*»¹⁴. Si se considera que en el ejemplar A este título era completado con las palabras «la norma de la fenomenología», es posible entender que estamos delante de un evidente cambio de perspectiva. El capítulo en que se inserta el párrafo 59 es el cuarto, dedicado a las reducciones fenomenológicas. Recuérdesse el famoso lema husserliano a este respecto: «bajo la reducción [...] se caen todas las ontologías»¹⁵. Si antes la ontología y la fenomenología parecían poder llegar a un acuerdo y proceder la una al lado de la otra, con estas frases asistimos a una evidente suspensión de la ontología de mano de la fenomenología: «en esta relación entre las

¹² MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 62.

¹³ HUA III/1, §9, p. 19.

¹⁴ HUA III/1, §59, p. 111.

¹⁵ HUA V, §13, p. 76.

fenomenologías constitutivas y las correspondientes ontologías formales y materiales *no hay nada de una fundamentación de las primeras por medio de las últimas. El fenomenólogo no juzga ontológicamente* cuando reconoce en un concepto o proposición ontológica el índice de relaciones esenciales constitutivas»¹⁶.

Para Marion el planteamiento ontológico husserliano se fundamenta sobre tres características principales: *a)* el estatuto lógico del ente; *b)* la primacía del objeto y *c)* la originariedad de la posibilidad respecto de la efectividad.

a) La primera caracterización surge como una conclusión necesaria en el momento en que la ontología se vincula estrictamente con la lógica y no consigue sobrepasarla: a pesar de la intencionalidad, Husserl permanecería inscrito en un espacio lógico limitándose a reconocer «el objeto como el sustrato de un juicio»¹⁷.

b) La segunda caracterización también procede de la formalidad de la ontología o, mejor dicho, es su condición a priori, la única que hace posible un punto de referencia: «no se trata (todavía) del ideal científico de la objetividad sino de la exigencia originaria de un punto de referencia, el único interlocutor fiable de la predicación y de la intención»¹⁸.

c) Por último la originariedad de la posibilidad respecto de la efectividad sería evidente en las palabras de Husserl cuando se refiere a la nueva ontología como a una gramática de lo posible. Sin embargo, según Marion, en lugar de establecer una novedad en el marco de la ontología, esta interpretación sería una mera repetición de las concepciones modernas de esta disciplina (Leibniz y Wolff).

Sobre la base de esta descripción de la ontología husserliana como de una gramática lógica universal, se hace más comprensible su supeditación a la fenomenología de la que hemos hablado anteriormente: «solo la subjetividad trascendental tiene el sentido de ser de un ser absoluto; solo ella es “irrelativa” [...]; el mundo real existe, ciertamente, pero es esencialmente relativo a la subjetividad trascendental en cuando puede tener el sentido de un mundo existente solo en cuanto es una formación intencional de sentido de la subjetividad trascendental»¹⁹. El *yo*, la conciencia trascendental, surge como el único verdadero a priori, el único, por tanto, capaz de remontarse más allá de toda ontología.

¹⁶ HUA III/1, §153, p. 323.

¹⁷ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 230.

¹⁸ *Ibid.*, p. 231.

¹⁹ HUA V, *Nachwort zu den Ideen I*, p. 153.

Por un lado, el sujeto y por el otro el objeto: dos regiones diferentes, dos ámbitos en los que el mismo concepto de ser se explicita de manera diferente. Tras estos análisis Marion plantea su pregunta radical: «¿pero qué significa aún “ser”, si debe decirse a la vez de dos regiones por otra parte abismalmente diferentes?»²⁰. Con la *epoché* toda ontología es puesta entre paréntesis y se pone de manifiesto la diferencia entre el sujeto transcendental y el objeto. Sin embargo la operación de suspensión husserliana no parece detenerse aquí: «en la experiencia transcendental todo “ser transcendente”, normalmente interpretado como el ser verdadero, es excluido, “puesto entre paréntesis”»²¹. El ser es puesto entre paréntesis, suspendido, y por tanto la fenomenología, especialmente el *yo* que es su fundamento, parecen aventurarse en un ámbito ajeno a él. Se trataría de un ámbito que Husserl no habría explorado: «Husserl nunca ha determinado, ni aun como esbozo, un nuevo reino donde, más allá y de otro modo que el ser, se ejercería la reducción; por el contrario, a menudo ha retraído su propio avance hacia la objetividad, esto es, la objetividad menos crítica»²². El último párrafo del capítulo quinto de *Réduction et Donation* se titula emblemáticamente «yo fuera de ser» para indicar cómo incluso este pretendido cimiento tiene que ser suspendido si se quiere alcanzar aquella emancipación verdaderamente radical (en el sentido de que precede cualquier otra determinación) que Marion ve en la donación.

Por segunda vez por tanto, Husserl parece dirigirse hacia la donación: lo había hecho cuando trató la relación entre la intención y la intuición y ahora repite el mismo gesto acerca del sujeto. Se trataría de un primer paso que, sin embargo, no secundaría volviendo inmediatamente a cerrar esta posibilidad y permaneciendo fiel a la determinación del *yo* como conciencia transcendental y del fenómeno como *Gegenständlichkeit*. En otras palabras: Husserl, según Marion, permanecería fiel a la pretensión de cientificidad típica de la metafísica.

Marion resume esquemáticamente el planteamiento husserliano de la siguiente manera:

la primera reducción, que es transcendental (“cartesiana”, “kantiana”, “fenomenológica”, poco importa aquí), equivale a una constitución de objetos. *a)* Ella se despliega para el *Yo* intencional y constituyente. *b)* Le dona objetos constituidos, *c)* considerados en ontologías regionales todas conformes, a través de la ontología formal, al horizonte de la objetividad. *d)* Excluye de este modo

²⁰ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 234.

²¹ HUA V, §13, p. 76.

²² MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 245.

de la donación todo lo que no se deja reconducir a la objetividad, a saber, las diferencias principales de maneras de ser (de la conciencia, de la utilidad, del mundo)²³.

b) *El Heidegger de Marion*

Si para el autor de *Ideas* la fenomenología es prioritaria respecto a toda ontología que, de hecho, cae bajo los golpes de la reducción, en *Sein und Zeit* la relación jerárquica entre las dos disciplinas se invierte: la fenomenología se desarrolla como un simple método para una búsqueda filosófica profunda caracterizada como ontología. El fenómeno sería para Heidegger algo muy diferente respecto al objeto de Husserl: la fenomenalidad de lo que aparece no se puede determinar como objetualidad [*Genständlichkeit*] porque, en este caso, todo estaría iluminado por la luz de la presencia, todo estaría presente, cumpliéndose así el sueño de la metafísica. El fenómeno, al contrario, indicaría para Heidegger algo más que el simple aparecer y por esto la fenomenología tendría que hacerse cargo principalmente de lo que no aparece y que, sin embargo, constituye el fundamento del aparecer. El fundamento del ente, del aparecer de los entes, sería, por tanto, el ser. Cuando bastante años más tarde, en 1973 en Zähringen, Heidegger habla de «Phänomenologie des Unscheinbaren», lo que está tomando en consideración será justamente el ser. El ser, cimiento y meta de la investigación ontológica fundamental, tiene que ser interrogado por la fenomenología, simplemente un método necesario para alcanzarlo.

Marion resume esta diferencia entre Husserl y Heidegger acerca de la interpretación de la fenomenología remitiéndola a la distinción entre fenómeno y fenomenalidad: «La profundidad no sustituye al fenómeno [...]; lo revela en sí mismo, a saber, manifiesta que *es* en tanto que el ser se abre en primer lugar como la fenomenalidad en la cual solo ulteriormente él mismo puede descubrirse. De este modo, la profundidad del fenómeno reactiva la fenomenología como saber no solo de los fenómenos sino, de modo mucho más radical, de su fenomenalidad»²⁴.

Esta profundidad de la fenomenología, esta trasgresión, implicaría según Marion una corrupción de los pilares del edificio fenomenológico husserliano, es decir, la intencionalidad y la reducción. Respecto de la primera el pensador francés concibe el párrafo 13 de *Sein und Zeit* como un ataque implícito a la enseñanza de Husserl: «todavía hoy [se entiende] el conocimiento como una “relación entre sujeto y objeto”,

²³ *Ibid.*, p. 304.

²⁴ *Ibid.*, p. 99.

modo de entender que encierra tanto de “verdad” como de vacuidad»²⁵. Ya antes de 1927 Heidegger había afrontado directamente el problema de la intencionalidad para reinterpretarla profundamente. En el curso del semestre de verano de 1925 en Marburgo, titulado *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, todo el párrafo 5 está dedicado a este asunto. Como es sabido, según Heidegger, el error de la intencionalidad descrita por Husserl se encontraría en la interpretación de la conciencia como algo reducido a la inmanencia. Plantear un *yo* completamente inscrito en la inmanencia significa limitarse a una consideración de tipo óntico-existencial del todo olvidada de la profundidad ontológico-existencial que, al contrario, interpreta al hombre como *In-der-Welt-sein*, como un ente ya desde siempre arrojado hacia delante en la apertura, es decir en la exterioridad. La intencionalidad es por tanto completamente reinterpretada por Heidegger sobre la base de una definición diferente del hombre: ya no un *yo* transcendental cuya esencia sería todavía la de tipo cartesiano, sino un *Dasein* cuya esencia es la existencia extática en la verdad del ser.

Respecto al segundo pilar, es decir la reducción, también en este caso asistimos a una reinterpretación profunda que también depende de una interpretación diferente del sujeto. Las palabras pronunciadas por Heidegger acerca de este asunto en Marburgo en 1927 se han hecho famosas. Merece la pena recordarlas:

Para Husserl la reducción fenomenológica, que por primera vez elaboró de forma expresa en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), es el método de la reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida transcendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. *Para nosotros* la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente (proyectada sobre el modo de su estar develado)²⁶.

Sobre la base de esta diferencia se puede definir la reducción husserliana como una *reducción antropológica*, y la de Heidegger como una *reducción ontológica* en cuanto que reduce hasta la reconducción al ser del ente. Ahora bien, mientras la reducción transcendental-antropológica de Husserl pondría el uno contra el otro únicamente dos términos, es decir el mundo natural y la esfera reducida a la conciencia del *yo puro*, la reducción heideggeriana se desarrollaría como una “reducción redoblada” compuesta de tres términos: el ente, el ser y el sentido del ser. En otras

²⁵ SZ, § 13, p. 60.

²⁶ GA 24 [SS 1927], p. 29.

palabras Heidegger aceptaría la reducción de *Ideas* que reconduce del mundo al fenómeno y, sobre esta base, realizaría posteriormente otra reducción pasando del ente al sentido del ser. El fenómeno, que Husserl interpreta simplemente como un correlato noemático de la conciencia, estaría determinado en *Sein und Zeit* como ente, es decir como lo que en su manifestarse anuncia y apela a lo que no se manifiesta. En palabras de Marion: «la reducción se redobla: esta no se limita a manifestar de qué ser es el ente (ser como conciencia o bien ser como mundo) sino que, a partir de este primer resultado y de esta primera reducción, ella apunta finalmente a liberar el ser como tal»²⁷.

Llegado a este punto Marion plantea una hipótesis interpretativa que atañe prácticamente a toda la obra heideggeriana: para poder determinar el sentido del ser Heidegger trazaría dos sendas. a) La primera es el camino contenido en *Sein und Zeit* y que pasa por el *Dasein*; b) la segunda se abre paso a partir de 1929 en *¿Qué es metafísica?* y pasa por el análisis de la angustia. a) La pregunta acerca del sentido del ser es una pregunta planteada por un ente determinado que es además el mismo ente al que esta pregunta se dirige: se vislumbra aquí ese círculo hermenéutico descrito en el párrafo 32 como un círculo no vicioso del que no hay que salirse. Por esta razón en 1927 Heidegger emprende un análisis existencial del ser-ahí que apunta a develar el sentido del ser del *Dasein* para, sobre esta base, poder determinar posteriormente el sentido del ser en general. La conclusión de este camino es por todos conocida: *Sein und Zeit* es una obra “incompleta”, una senda cortada que termina con una pregunta: «¿Cómo es posible propiamente para un *Dasein* la comprensión aperiente del ser?»²⁸.

b) Según Marion la respuesta a esta pregunta llegaría dos años más tarde, en julio de 1929, cuando Heidegger impartió una conferencia magistral en la universidad de Friburgo tras la toma de posesión de la cátedra de filosofía. El texto de este discurso se encuentra publicado en el famoso volumen titulado *¿Qué es metafísica?* Aquí el ser ya no dependería del ser-ahí sino de la diferencia ontológica²⁹. Por medio del análisis de la angustia Heidegger llegaría frente del ser en general que aquí es identificado con la nada. La angustia, de hecho, pone el *Dasein* ante la indiferencia total de todos los entes, es decir del ente (mundo) en su totalidad, desvelando de esta manera la Nada: «La

²⁷ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 108.

²⁸ SZ, § 83, p. 437.

²⁹ En realidad el término “diferencia ontológica” no aparece en la prelación de 1929 sino en la introducción a este mismo texto escrita muchos años después, en 1949. Heidegger, de hecho, retomó varias veces el texto de su conferencia de Friburgo y en muchas ocasiones apuntó en el margen las palabras que ahora nos ocupan: “*ontologische Differenz*”, “*ontologische Unterschied*”.

angustia revela la nada»³⁰. Estaríamos por tanto delante de dos caminos hacia un único fin: «estas dos reconsideraciones de la reducción fenomenológica por parte de Heidegger convergen pues hacia un único fin: recibir en la pura donación “en persona” y a título de fenómeno al ser mismo»³¹.

De entrada, esta esquematización del pensamiento heideggeriano podría parecer una interpretación arbitraria. Esta se fundamenta en la siguiente hipótesis: «lo que en 1927 *Sein und Zeit* designa (sin alcanzarlo verdaderamente) con el título de “sentido de ser”, la conferencia de 1929 hace referencia a él –sin incluirlo allí de manera expresa– con el nombre de diferencia ontológica»³². Según Marion esta posibilidad interpretativa estaría confirmada por el propio Heidegger en 1951, en el marco del seminario que impartió en Zúrich. Preguntado si define la diferencia ontológica por medio de otras denominaciones, contesta de la siguiente manera: «es correcto afirmar que esta diferencia, *dia-phora*, esta divergencia [*Austrag*] entre el ser y el ente, tiene que ver con lo que yo llamo el claro [*Lichtung*], la verdad, el desvelamiento»³³. Si a estas palabras añadimos las que Heidegger escribió unos años antes (en 1949) como introducción a su lección magistral en Friburgo, entonces el enlace entre la diferencia ontológica y el sentido del ser se presentaría como una consecuencia necesaria: «“Sentido del ser” y “verdad del ser” dicen lo mismo»³⁴. En la *Carta sobre el humanismo* de 1946 Heidegger vincula además de manera explícita el claro al *Dasein* y al ser: «el hombre se presenta de tal modo que es el “aquí”, es decir, el claro del ser»³⁵. Sin embargo, ya en el párrafo 44 de *Sein und Zeit* la verdad, el ser-ahí y el Ser están en relación estricta el uno con el otro: «Ser –no el ente– solo lo “hay” en tanto que la verdad es. Y la verdad *es* tan solo mientras el *Dasein* es y en la medida en que es. Ser y verdad “son” cooriginarios»³⁶. El paso al sentido se presenta como una consecuencia inmediata sobre la base de lo que el propio Heidegger habría afirmado unas páginas antes: «Solo el *Dasein* “tiene” sentido, en la medida en que la aperturidad del *In-der-Welt-sein* puede ser “llenada” por el ente en ella descubrible. *Por eso, solo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*»³⁷.

³⁰ GA 9 [WIM 1929], p. 112.

³¹ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 117.

³² *Ibid.*, p. 116.

³³ GA 15 [Zürcher 1951], p. 438.

³⁴ GA 9 [Einleitung zu WIM 1949], p. 377.

³⁵ GA 9 [BÜH 1946], p. 325.

³⁶ SZ, § 44, p. 230.

³⁷ SZ, § 32, p. 151.

Según Marion, en la diferencia ontológica se escondería por tanto la estructura triádica de la *Seinsfrage* de 1927 (lo puesto en cuestión [*Gefragte*], lo interrogado [*Befragte*] y lo preguntado [*Erfragte*]). La ventaja de la diferencia ontológica, sin embargo, es que ella permitiría dejar de lado al *Dasein*, es decir lo interrogado, para volver de esta manera a una estructura explícita únicamente con dos términos (Ser/ente). El *Dasein* tendría, por tanto, que sentarse en el banquillo: queriendo alcanzar una ontología fundamental habría pecado de ὕβρις en la medida en que en su primacía respecto a todos los demás entes se encontraría atestiguada la imposibilidad de su intento: «El *Dasein* tiene, por consiguiente, en varios sentidos, una primacía sobre todo otro ente. En primer lugar, una primacía *óntica* [...]. En segundo lugar, una primacía *ontológica* [...]. Por consiguiente, el *Dasein* tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías»³⁸. Él fusionaría entonces en sí mismo justamente aquello que se trata de distinguir en la diferencia ontológica: lo óntico (el ente) de lo ontológico (el Ser). Por esta razón Marion asimila el tercer polo de la tríade, representado por el sentido del Ser, al *Dasein* el cual aparece como el elemento puente contenido en *Sein und Zeit* que a partir de 1929 será dejado de lado.

Después de haber determinado el ser del *Dasein* como *cuidado*, toda la segunda sección de *Sein und Zeit* intenta reescribir este ser sobre la base de su sentido: la temporalidad. El *Dasein* asumido en su totalidad (*Sein-zum-Tode*) y autenticidad (*Auflösung*) y en consecuencia en su individuación (*Vorlaufende Entschlossenheit*), desvela la temporalidad como la estructura (el sentido) del cuidado. A partir de 1949, en la introducción a *¿Qué es metafísica?*, este horizonte temporal será desmontado y supeditado a algo que aparentemente se escapa al tiempo: el *Ereignis*. El Ser se manifestaría ahora sin necesidad de ninguna mediación que pase por la analítica existencial del *Dasein* estructurada en virtud del tiempo. El Ser se desvelaría al pensamiento a partir de sí mismo y esta “revelación” es la que —a partir de la quinta edición— asumirá el título de *Ereignis*: «Que al propio ser le atañe un pensar y cómo ocurre esto es lo que lleva al pensar a ese salto [*Sprung*] gracias al cual él mismo sale fuera del ser mismo a fin de corresponder como tal al ser»³⁹. Marion se pregunta entonces si «¿debería considerarse el *Dasein* no solo como el motor del surgimiento de la pregunta por el ser en *Sein und Zeit*, sino también como el obstáculo para su acceso a

³⁸ SZ, § 4, p. 13.

³⁹ GA 9 [Einleitung zu WIM 1949], p. 368.

la diferencia ontológica?»⁴⁰. Nótese cómo esta pregunta vuelve a plantear en otros términos la misma pregunta que Heidegger se hacía en las últimas líneas de *Sein und Zeit*: ¿es posible fundamentar ónticamente, por medio de un ente incluso primero, la pregunta ontológica fundamental acerca del ser en general? El desarrollo del pensamiento heideggeriano parece dar la siguiente respuesta: ya no habrá analítica del *Dasein* y el acceso al ser se dará únicamente por medio del propio ser. El *Dasein* se volverá simple pastor, custodio de un ser que se revela a partir únicamente de sí mismo y que se escapa tanto a la realidad como al tiempo: el origen inaparente de todo el ente y del tiempo mismo.

El camino que pasa por el *Dasein* sería un callejón sin salida: hace falta otra salida. ¿Qué camino permitirá comprender el ser en su verdad? Según Marion, la respuesta a esta pregunta es la angustia que engulle en la nada cualquier otra alternativa. No se trata, sin embargo, de la angustia de *Sein und Zeit* que está todavía completamente determinada por y para el propio *Dasein*, sino de la angustia de 1929 contenida en *¿Qué es metafísica?* Aquí el contexto ya no es el de la *Seinsfrage* tripolar sino el de la diferencia ontológica compuesta por dos términos. El *Dasein* es ahora engullido en la “nadificación” característica de la angustia: «Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia»⁴¹. Marion habla a este respecto de una profundización o extensión de la angustia: en 1927 suspende solo a los entes; al contrario, en 1929 también el *Dasein* cae en la Nada. El único protagonista sería ahora el Ser; un Ser entendido como Nada: «En el ser de lo ente acontece la nadificación de la nada»⁴². Este acercamiento de ser y nada es ajeno a *Sein und Zeit* pero, a partir de la lección magistral de 1929, se encuentra constantemente presente en las páginas del así llamado “segundo Heidegger”. El Ser se encuentra ahora abierto y disponible a la comprensión en su generalidad.

Marion, sin embargo, no se limita a esta interpretación sino que la supera por medio de un análisis pormenorizado del texto heideggeriano. En primer lugar la asimilación en 1929 de la Nada con el Ser no es en absoluto inmediata sino que necesita de una hermenéutica profunda que alcanzaría su objetivo solo en 1943 cuando Heidegger escriba el *Nachwort* para la conferencia de Friburgo. Solo ahora es posible

⁴⁰ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 203.

⁴¹ GA 9 [WIM 1929], p. 111.

⁴² GA 9 [WIM 1929], p. 115.

afirmar que «dicha nada se presenta como [*west als*] el ser»⁴³. Para Marion esto no significa que en 1929 la asimilación Ser-Nada estuviera del todo ausente sino que, según el propio Heidegger, la lección magistral de 1929 describiría la Nada de manera ambigua puesto que la cuestión se desarrolla aquí en un contexto propiamente metafísico: «Semejante preguntar sigue siendo ambiguo en un sentido esencial»⁴⁴. Para aclarar esta doble cara de la Nada, Marion profundiza el análisis fenomenológico heideggeriano de la angustia. Ésta implica una nadificación del ente en su conjunto pero no en el sentido de una aniquilación del ente: Heidegger subraya con vigor su lejanía respecto a cualquier filosofía nihilista. Con la angustia el mundo se encuentra simplemente reenviado a un segundo plano para que, justamente como rebote de este reenvío, se manifieste la Nada. La Nada es el tema principal de un cuadro cuya escena es todavía el ente en su conjunto. Las siguientes palabras de Marion aclaran la presunta doble alma de la Nada heideggeriana: «la retirada que “reenvía” (en el sentido de expulsar) señala al mismo tiempo hacia la indiferenciación del ente que se sumerge y reenvía (esta vez en el sentido de “señalar hacia”) al ente en su conjunto. En tanto que “reenvío” (expulsión) que reenvía (señala hacia, asigna a) “abweisende Verweisung”, la Nada juega pues un doble juego con el ente»⁴⁵.

La hermenéutica que lleva de la Nada ambigua de 1929 a la Nada en cuanto Ser de 1943 acontece, según Marion, sobre todo gracias al desplazamiento de la iniciativa de la revelación del Ser de la Nada al Ser mismo. La voz cantante la tendría ahora el Ser, el cual es justamente el que apela el *Dasein* a su verdad: «De entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: *que lo ente es*»⁴⁶. Se presenta aquí, sin embargo, un problema del que el propio Heidegger se habría dado cuenta: ¿cómo es posible que la voz del ser resuene si la Nada y la angustia son justamente aquello que «nos deja sin palabra [...]»; lo ente en su totalidad se escapa y precisamente esa es la manera en la que nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo “es”»⁴⁷? En la angustia no parece ser posible ninguna llamada: la Nada no dice nada; todo calla. Por esto Heidegger se vio supuestamente obligado a corregir su propio texto para evitar que fuera la Nada la que tuviera la última palabra. En 1943, de hecho, había escrito que

⁴³ GA 9 [Nachwort zu WIM 1949], p. 306.

⁴⁴ GA 9 [Nachwort zu WIM 1949], p. 304.

⁴⁵ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 265.

⁴⁶ GA 9 [Nachwort zu WIM 1949], p. 307.

⁴⁷ GA 9 [WIM 1929], p. 112.

«el ser se presenta sin lo ente y un ente nunca es sin el ser»⁴⁸; al contrario, en 1949 sustituye a relación de subordinación una relación igualitaria: «el ser nunca se presenta sin lo ente y un ente nunca es sin el ser»⁴⁹.

Estando ahora el ser y el ente cara a cara se podría pensar que hemos vuelto a 1927 cuando se buscaba el fenómeno del ser en general sobre la base de un fundamento óntico. Esta vuelta es sin embargo necesaria para evitar que la Nada, velando el Ser, haga imposible el *Anspruch des Seins*. Restableciendo la relación entre el ser y el ente tal y como esta se desplegaba en *Sein und Zeit*, la angustia expulsa al mundo sin reenviar todavía al ser, dejando como indeterminado el paso del uno al otro pero sin que el advenimiento de la Nada se convierta en un “nada de nada”. Solo por medio de esta corrección el *Dasein* puede oír la llamada del ser la cual se aprovecha de la distancia angustiada que en 1949 ha vuelto a abrirse entre el ser y el ente. La llamada, en efecto, es posible solo desde la distancia: en 1943, con la supremacía del Ser libre respecto al ente, el espacio vital para la llamada había sido anulado por la Nada la cual se manifestaba como el último y el único ídolo.

El camino de la angustia que supuestamente habría tenido que llevar hasta el ser se desvelaría por tanto como un mal paso: no es el sujeto quien andando, tiene que encontrar el camino hacia el ser sino que es este el que se le revela llamándole desde la distancia: «lejos de que el hombre reivindique al ser a partir de la angustia o de la Nada, es el ser el que lo reivindica a partir del ser»⁵⁰. ¿Cuándo acontece esta reivindicación? La voz adviene en el sentido de ad-venir, ad-ventus en cuanto *eventum* [*Ereignis*] fuera del tiempo: «no se trata de ningún renacimiento del pensar presocrático [...], sino que se trata de prestar atención al advenimiento de la esencia aún no dicha del desocultamiento, en el cual se ha anunciado el ser»⁵¹.

El Ser se desvela ahora al *Dasein* sin intermediarios: él llama, interpela y espera una respuesta. ¿El *Ereignis* es por tanto la última palabra del Ser? Heidegger parecería contestar afirmativamente a esta pregunta. Y lo mismo Marion. Sin embargo, mientras el primero se detiene en el claro del ser, el segundo intenta proceder más allá. Se trata de un nuevo paso, una última pretensión: seguir la donación pura hacia lo otro respecto al ser, aquello que excediendo el ser lo dona, ese horizonte en el que el propio ser se

⁴⁸ GA 9 [Nachwort zu WIM 1943], p. 306.

⁴⁹ GA 9 [Nachwort zu WIM 1949], p. 306.

⁵⁰ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 279.

⁵¹ GA 9 [Einleitung zu WIM 1949], p. 369.

convierte en una de las muchas donaciones posibles y en el que el pensamiento se aventura en la búsqueda de la donación pura.

b) La donación en los primeros cursos de Heidegger según Marion

En el momento de la publicación de *Réduction et donation*, Marion no tenía a su disposición las transcripciones de todos los primeros cursos universitarios de Heidegger en Friburgo: solo tres de los siete volúmenes de la *Gesamtausgabe* que cubren ese arco de tiempo estaban entonces publicados⁵². En cambio, con la publicación de *Étant donné* en 1997, y sobre todo de *De surcroît* en 2001, estaban todos disponibles con la excepción del curso del semestre de verano de 1922 sobre la ontología y la lógica en Aristóteles. A pesar de esto, ninguno de los volúmenes de la trilogía de la donación de Marion se refiere a estos cursos heideggerianos –más allá de algunas citas anecdóticas–. Este hecho no deja de sorprender fundamentalmente por dos razones. En primer lugar son justamente estos cursos aquellos en los que Heidegger se refiere más directamente al problema de la donación; en segundo lugar, solo gracias a estos cursos se puede entender la componente hermenéutica que anima profundamente la fenomenología de Heidegger hasta más o menos 1930, incluyendo por tanto *Sein und Zeit*. La ausencia de toda referencia a la fenomenología *hermenéutica* de Heidegger, más que dificultades filológicas, implica algunas (graves) incomprensiones respecto de la donación y de la propia *Seinsfrage*, es decir, justamente de los dos ejes fundamentales que dirigen la reflexión de Marion respecto de *Sein und Zeit* y los cursos de Marburgo inmediatamente anteriores.

Este desinterés por la hermenéutica es un rasgo común a muchos representantes de la segunda generación de fenomenólogos franceses, que tienen muchos puntos en común con Marion: Michel Henry, Emmanuel Lévinas y Jean-Louis Chrétien. Todos ellos han sido objeto de una dura crítica por parte de Dominique Janicaud en su *Le tournant théologique de la phénoménologie française* de 1991. En este escrito se les acusaba de haber hipotecado sus análisis fenomenológicos en virtud de un punto de vista teológico. Aunque es evidente que el problema teológico está presente en todos estos autores, sin embargo nosotros no creemos que sea éste el punto prospectico que

⁵² Volúmenes 56/57, el 61 y el 63 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger. Se trata respectivamente del curso para el semestre extraordinario de guerra de 1919, los dos cursos del semestre de verano de ese mismo año, el curso del semestre de invierno de 1921/22 y el último curso en Friburgo del semestre de verano de 1923.

guía a estos fenomenólogos. Intentaremos demostrar cómo el punto que dirige la fenomenología de Marion —y lo mismo podría demostrarse de los otros autores citados— no es la teología sino el pensamiento del así llamado “segundo Heidegger”. No por casualidad, como hemos visto en el párrafo anterior, los textos heideggerianos privilegiados por Marion son aquellos posteriores a la famosa *Kehre*. En el caso concreto de la donación es la conferencia *Zeit und Sein* de 1962 cuyo poder argumental Marion proyecta hacia atrás: su esfuerzo constante consiste en acentuar en los problemas fenomenológicos de los años veinte aquellos momentos que pueden interpretarse como pródromos del pensamiento heideggeriano tardío. Por supuesto, esta operación de sobreexposición del texto es hermenéuticamente lícita y fue el propio Heidegger quien la inauguró⁵³, pero, a nuestro juicio, tiene el peligro de oscurecer los rasgos más propiamente fenomenológicos de la donación para encaminarse hacia aquel “nuevo inicio” en el que la fenomenología «desaparece como término en pos de la cosa del pensamiento, cuya manifestación sigue siendo un misterio»⁵⁴.

Este forzamiento del texto heideggeriano es evidente en las intervenciones más recientes de Marion recopiladas en su último trabajo *Figures de Phénoménologie*. Por primera vez, el filósofo francés ha dirigido su atención de manera explícita a la donación en los primeros cursos de Heidegger, sobre todo aquellos del semestre extraordinario de guerra de 1919. Tras una presentación ceñida a la letra de Heidegger — en la que, sin embargo, no hay ninguna referencia a la problemática hermenéutica, que es justamente la esencia de este curso— Marion opera una reconducción del problema de la donación de 1919 hacia la cuestión del *es gibt* de los años sesenta. Refiriéndose al aparecer de la cátedra en la actitud inmediata de nuestro estar en el mundo, afirma: «ella surge y se impone, por así decirlo, a partir de sí misma como su propia significación»⁵⁵. Este surgir del fenómeno a partir de sí mismo sería lo que Heidegger define en 1919 como el acontecimiento de la cátedra (*Ereignis*) y que, como era previsible, lleva Marion a establecer una analogía con el *Ereignis* de 1962: «de hecho, más que de una anticipación todavía indeterminada, se trata de una misma decisión que parece atravesar y sostener todo el recorrido de Heidegger [...] L'*ereignis* se constituiría por tanto como

⁵³ A este respecto es emblemático el texto de 1963 *Mein Weg in die Phänomenologie* (Cfr. GA 14, pp. 91-102).

⁵⁴ GA 14 [MWP 1963], p. 101.

⁵⁵ MARION, J.-L., *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, 2015, p. 55.

el correctivo fenomenológico que, de un extremo a otro, garantizaría a los ojos de Heidegger el acercamiento fenomenológico (y no teórico) del “se da, *es gibt*”⁵⁶.

Ahora bien, aunque el propio Marion modera este anacronismo afirmando que el planteamiento de 1919 es incomparable con el de 1962, a nivel conceptual el dispositivo interpretativo del segundo Heidegger sigue guiando los análisis de Marion. Por esto puede afirmar que el aparecer de la cátedra se impone, por así decir, “a partir de sí mismo”, es decir, la fenomenalidad del fenómeno no se inscribe en ningún horizonte sino que acontece por sí misma. En cambio, nosotros hemos mostrado en nuestros párrafos anteriores cómo para Heidegger el darse del fenómeno se da *siempre* en una situación que pre-determina y organiza el propio aparecer. Evidentemente, si se pone entre paréntesis esta componente hermenéutica, es posible sobre-interpretar el *Ereignis* de 1919 como una anticipación del mismo concepto de 1962. A nuestro juicio el intento de Heidegger en estos años no era simplemente liberar la fenomenalidad del fenómeno de su reducción a la objetividad teórica, sino sobre todo introducir a sus estudiantes a la necesidad de interpretar el darse del fenómeno para poderlo llevar a su auténtica donación. El darse de lo dado no es un “*en soi*” ni se da “*à partir de soi-même*” sino que es una situación hermenéutica. El acontecer no es en absoluto un *Ereignis* puro sin horizonte, sino un acontecer *en la vida misma* la cual se encuentra siempre “en situación”. Por esta razón la manera de referirse al fenómeno es una intuición *hermenéutica* que –como vimos– es justamente el dirigirse hacia el aparecer del fenómeno para comprenderlo, una vivencia de una vivencia que tiene que poner de manifiesto las direcciones de sentido del acontecer del fenómeno.

Nos sorprende mucho que un lector cuidadoso como Marion no vea en este primer curso de Heidegger la presencia determinante de la hermenéutica de la facticidad. Aunque no se hable explícitamente de ella –a pesar de que el término *hermeneutische Intuition* es bastante llamativo al respecto– nos parece evidente que todos estos primeros cursos de Friburgo siguen profundizando en un mismo problema, es decir, en la interpretación fenomenológica de la situación de nuestro estar en el mundo. Es esta exigencia hermenéutica la que dirige y ordena todos los significados de donación –y sus derivados– que aparecen en estos años y que nosotros hemos intentado aclarar y reconducir en virtud de la indicación formal. No podemos, por tanto, compartir la siguiente afirmación de Marion referida a 1919: «el joven Heidegger no disponía

⁵⁶ *Ibid.*, p. 58.

todavía de la analítica del *Dasein* ni tampoco de la hermenéutica de la facticidad, de modo que estas ausencias afectan con una indecisión llamativa los usos, por lo demás frecuentes, de *es gibt*, *Gegebenheit* y también de *Ereignis*»⁵⁷.

De todas maneras, aunque aceptáramos la idea de que la hermenéutica de la facticidad estuviera ausente en 1919, el problema respecto de la interpretación de la donación en Heidegger sigue vigente. Pasando, de hecho, a *Sein und Zeit* y a los cursos de Marburgo —época en la que es innegable la presencia de la hermenéutica y de la analítica existencial— Marion no modifica su tesis: el rasgo propio del método fenomenológico heideggeriano respecto del husserliano no sería su faceta hermenéutica sino el objeto de estudio, es decir, el ser del ente. Por supuesto, la ontología fundamental de Heidegger atribuye un papel de absoluta prominencia al problema del ser, pero para comprender el significado de éste —y por tanto la verdadera diferencia respecto a Husserl, el cual también habla en distintas ocasiones del ser— es preciso introducir el estatuto hermenéutico de la fenomenología. El ser del ente *tiene que ser interpretado* por medio de un dispositivo hermenéutico configurado por medio de la indicación formal, la intuición hermenéutica, la destrucción y la repetición. La *Seinsfrage* misma es una configuración hermenéutica del preguntar, una traducción en el marco ontológico de las herramientas hermenéuticas que Heidegger había estado aplicando a la vida, a la historia, a los valores, y, por supuesto, a la misma donación en los años veinte del siglo pasado. Marion, sin embargo, no hace ninguna referencia a estos dispositivos hermenéuticos con la excepción de la destrucción que, sin embargo, interpreta como una reconfiguración de la epoché husserliana eliminando su estatuto hermenéutico. Estas omisiones le permiten afirmar que entre Husserl y Heidegger «el método fenomenológico sigue siendo el mismo; esto está fuera de discusión; el debate concierne a su punto de aplicación. Entre Husserl y Heidegger, la diferencia se juega desde un comienzo con la diferencia entre el ente y el ser»⁵⁸.

El paso hacia delante de Heidegger respecto a Husserl consistiría, según Marion, en haber tematizado directamente la fenomenalidad de los fenómenos que, a diferencia de cuanto habría sostenido el maestro, no es unívoca. La manera de darse de los fenómenos no es únicamente aquella del darse de los objetos y la tarea de la fenomenología consiste justamente en poner de manifiesto la manifestatividad múltiple

⁵⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁸ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 74.

de lo que se manifiesta: «la fenomenología no trata de los fenómenos aparecidos y aparentes; trata del “modo de exposición, *Art der Aufweisung*” de estos fenómenos; en síntesis, no de los fenómenos, sino, a través de ellos aunque directamente, de su fenomenalidad misma»⁵⁹. Esta “nueva” dirección de la fenomenología heideggeriana es evidentemente innegable pero a nuestro juicio es insuficiente para poner de manifiesto el verdadero *plus* respecto a Husserl y que llevó a maestro y discípulo a alejarse cada vez más el uno del otro. El análisis de la manifestatividad de los fenómenos, de hecho, es algo que tiene perfecta cabida en la fenomenología husserliana. Lo que, al contrario, Husserl no estaba dispuesto a aceptar era que esta fenomenalidad tuviera que ser *interpretada*. La referencia al ser y al sentido del ser de Heidegger es *hermenéutica*: el darse de los fenómenos tiene que ser interpretado porque la esencia de la fenomenalidad es *historicidad* (*das Historische*). Y la interpretación es la ejecución auténtica de la motilidad de la vida, es decir, de aquel ente determinado que es el ahí del Ser, el ahí en el que el Ser se desvela y desvelándose se retira para ofrecerse una vez más a la *posibilidad* de su comprensión en una nueva situación. Solo prescindiendo del estatuto hermenéutico de la intuición heideggeriana es posible plantear el darse del ser como un problema puramente ontológico e interpretar al Dasein como un estorbo para su plena manifestación. Heidegger mismo lo interpretó de esta manera después de los años treinta y Marion parece haber seguido la misma tendencia.

En fenomenología *hermenéutica* el ente se da siempre en una situación, el significado del fenómeno no se puede desvincular del contexto en el que el significado se ha gestado. Hacerlo significa dejar al ente huérfano, sin patria, sin ámbito de comprensión fáctica, y proyectarlo en un horizonte aséptico en el que se puede hablar de significaciones puras, absolutas, justamente absueltas de toda dependencia histórica y donde, por medio de un cumplimiento intuitivo, vendrán a manifestarse datos absolutos.

Si falta la conciencia “rigurosa” de esta problemática de la explicación, todavía es posible de algún modo que la objetualidad que está en cuestión sea mentada de manera auténtica, pero de tal modo que se le pone delante un sucedáneo intuitivo y conceptual [...] y finalmente el sucedáneo se impone de tal manera y con tanta contundencia que se hace pasar por el auténtico fenómeno y éste desaparece entonces como auténtica posibilidad de experiencia y al final solo sigue siendo correcto como mera palabra⁶⁰.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁰ GA 9 [AKJ 1919/21], p. 10.

Heidegger libera el dato husserliano de su inscripción en la región de la conciencia pero porque lo que se ofrece en la manifestación teorética es un derivado abstractivo que procede de un horizonte fáctico pre-teorético. El punto para Heidegger no es descubrir *el origen* de lo teorético *en* lo teorético sino remontarse hacia lo pre-teorético el cual es un horizonte *histórico-viviente*. El Heidegger fenomenólogo no quiere desarrollar una «fenomenología de lo invisible (*Phänomenologie des Unscheinbaren*)»⁶¹ sino una fenomenología hermenéutica. El pliegue del dato no es lo Mismo (*das Selbe*), el ser parmenídeo que revelando el ente se oculta, sino el ser histórico que se manifiesta en la interpretación, el ser del que se puede decir que no es inefable, ni una tautología vacía «que nombra solo lo Mismo en cuanto tal [...] [y que] es el sentido originario de la fenomenología»⁶².

Afirma Marion: «el fenómeno solo se manifiesta en tanto que manifiesta lo que permanecía no manifiesto antes de esta manifestación misma, y que rige de modo aún oscuro su destello»⁶³. Lo que no se manifiesta es el ser pero no en el sentido ontológico-parmenídeo (fundamentalmente teorético), sino en el sentido fenomenológico hermenéutico de lo histórico pre-teorético. Lo que no se manifiesta y que la interpretación puede llevar a manifestación es el horizonte situacional del fenómeno, sus direcciones de sentido. Estas afirmaciones se pueden demostrar remitiéndonos a las palabras del propio Heidegger. Repetimos la definición formal que él mismo dio de filosofía: «*la filosofía es un comportamiento cognoscitivo de principio respecto al ente en cuanto ser (sentido de ser) del tipo que en y para el comportamiento es en cada caso decisivo el ser (sentido de ser) de la posesión del comportamiento*»⁶⁴. Ahora bien, ¿qué es el ser de un comportamiento, el sentido de ser que resulta determinante para la propia filosofía? «La posesión auténtica de un comportamiento en cuanto comportamiento es un cómo de su ejecución. Por tanto es decisivo *el ser de la ejecución* (maduración, lo histórico)»⁶⁵. Estas frases hacen imposible la interpretación unívoca y teorética del ser porque el ser se desvela siempre y solo para el Dasein en una situación histórica. Cuando hablamos de ser sin más tenemos entonces que asumirlo como una indicación formal y, como Aristóteles (y no como Parménides), tenemos que preguntarnos en qué

⁶¹ GA 15 [Zähringen 1973], p. 399.

⁶² GA 15 [Zähringen 1973], p. 397 y p. 399.

⁶³ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 92.

⁶⁴ GA 61 [WS 1921/22], p. 60.

⁶⁵ GA 61 [WS 1921/22], p. 60.

modo –según qué sentido de ejecución– cumplimos el significado de esta formalidad vacía simplemente indicante: πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἐν τὰ πάντα [185 a 22].

c) La donación absoluta

Estamos convencidos de que la fenomenología de la donación de Marion es una figura del segundo Heidegger, vive y respira el mismo horizonte problemático y en cierto sentido se limita a radicalizar algo que ya el propio Heidegger había esbozado. Liberar el fenómeno de su inscripción metafísica fue justamente lo que le llevó a plantear maneras alternativas de pensar al fenómeno originario: el ser. Liberar al ser del horizonte del ser fue la tarea explícita empezada con los *Beiträge zur Philosophie* y que acompañará a Heidegger hasta su muerte: «el ente es. El ser esencia (*Das Seiende ist. Das Seyn west*)» y esencia en cuanto acontecimiento «*Das Seyn west als das Ereignis*»⁶⁶. Acontecimiento (*Ereignis*), esenciar (*wesen*), destinar (*schicken*), apelar (*ansprechen*) son todas formas con las que Heidegger, abandonado el camino por el comprender del Dasein, quería decir lo inefable de manera originaria. La donación repite en este sentido el mismo gesto y es otro nombre para decir el horizonte extra-metafísico de la ontología.

El problema de Marion no es la manifestación sino *el origen* de la manifestación, la esencia del darse. Es el mismo problema que animó el trabajo filosófico de Henry desde sus inicios y que se encuentra reflejado en su *L'essence de la manifestation*. Este afán por lo originario es lo que lleva a interpretar el ser heideggeriano, *también en Sein und Zeit*, como un punto de partida, como el punto cero, como el fundamento del ente y no como el horizonte histórico de manifestación del ente: «La transgresión consiste en preguntar hasta el fin, y por lo tanto penetrando (*Hineinfragen*) hasta el comienzo radical, a saber hasta aquello que se pone en juego en el ente que aparece como tal: el ser en cuanto fenomenalidad»⁶⁷. Es más, justamente la referencia al ente, a la vivencia, al fenómeno, es lo que en cierto sentido estorba la posibilidad de expresar el ser en su pureza. El paso por el ente –incluso por el ente privilegiado desde el punto de vista óntico-ontológico que es el Dasein– implica la permanencia de un cordón umbilical entre el punto cero y sus derivados, un enlace

⁶⁶ GA 65 [BZP 1936/38], p. 30.

⁶⁷ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 100.

espurio entre la fuente y las aguas, entre el origen y lo originado, que permite como todo puente un movimiento de ida y vuelta retrotrayendo sobre el origen restos de lo originado. Para decir lo originario –y decirlo de una vez por todas– es preciso romper este cordón evitando el movimiento venoso de retorno del feto a la madre: ahora, sin contexto de aplicación, sin ente, se pueda decir la esencia de la manifestación, es decir, la donación, el puro surgir, manantial absoluto de todo fenómeno. Así es como Marion interpreta a Heidegger:

no se trata, de hecho, del sentido *del* ser, como si el ser solo interviniera aún indirectamente (genitivo de su sentido), sino del ser directamente como sentido, del sentido directamente como ser. Tal es pues el segundo lanzamiento: lanzar de nuevo el ser del ente más allá del ente, hasta el “sentido del ser” [...] la reducción redoblada intenta llevar, por medio de un método estricta y originariamente fenomenológico, el ente hasta el sentido del ser, hasta el ser sin consideración por el ente⁶⁸.

Preguntémonos ahora, ¿no es acaso este movimiento una formalización-teórica? Tal y como vimos, el procedimiento de la formalización consiste en la libertad frente a todos los elementos que constituyen la cadena de géneros y especies. Dicho de otro modo, la formalización permite desengancharse completamente del terreno fáctico, de los fenómenos, para poner de manifiesto su forma pura, el mínimo común denominador, la vestimenta perfecta que encaja con todos los fenómenos justamente porque no pertenece propiamente a ninguno. Exagerando un poco podríamos incluso afirmar que este mismo movimiento de formalización de los fenómenos lo encontramos a lo largo de nuestro recorrido cuando tratamos a Natorp. El neokantiano, de hecho, formalizaba el momento de la manifestación y lo traducía en la pura conciencidad (*Bewußtheit*) que, como el ego puro, se ponían *más acá* de todo fenómeno, dirigiendo su manifestación pero sin poder llegar nunca a manifestarse ni problematizarse directamente. En cierto sentido, la conciencidad es el pliegue de los datos, su procedencia, la forma de la donación cuando ésta se inscribe en el horizonte de la conciencia transcendental. En una palabra, un presupuesto. Conciencidad, ego puro y donación pura pagan su pureza a precio de su vaciedad de manera que podemos dirigir a Marion la misma pregunta que se planteaba respecto de la categoría vacía de objeto husserliana: «¿es lícito en fenomenología mantener vacíos de este tipo cuando de lo que

⁶⁸ *Ibid.*, p. 108.

se trata es justamente de provocar y considerar las donaciones fenoménicas de “las cosas mismas”?»⁶⁹.

Marion, fascinado por el segundo Heidegger, busca la esencia de la manifestación y, como él, se acerca a una identificación de ser y fenómeno que reduzca toda apertura intencional evitando repetir la esencia del gesto kantiano por el que la posibilidad del dato está vinculada a su ser pensado, a su manifestación a una alteridad, sea ésta el ego cartesiano, el yo pienso kantiano, el ego puro o el Dasein. La tarea de manifestarse corresponde a la propia manifestación: el fenómeno se muestra él mismo a partir de sí mismo. El acto de manifestación no corresponde a la conciencia ni al Dasein, sino al fenómeno mismo. Un cuadro, para darse, se tiene que dar a partir de sí mismo, poniendo él mismo en escena su propia donación: «el cuadro (como todo fenómeno) no muestra nunca ningún objeto, ni se presenta como un ente, sino ejecuta un acto: adviene en la visibilidad»⁷⁰ Se trata de una fenomenología sin sujeto, sin momento egoico; una fenomenología que podríamos llamar puramente noemática o, quizá mejor, puramente formal.

La fenomenología, que nació con Husserl para recuperar la relevancia de lo concreto que se había perdido en la metafísica moderna, se encuentra teniendo que hipotecar lo concreto para –presuntamente– salvar la pureza de la manifestación. La metafísica sin donación, sin manifestación a un sujeto, se transforma en una donación pura sin onto(teo)logia. Y la víctima en ambos casos es el carácter histórico de los fenómenos, de la verdad misma: la donación pura, en cuanto auto-referencialidad del fenómeno, esencia *per se* de la manifestación, interrumpe toda mediación histórico-fáctica. Lo que se muestra antes se dona pero ¿cómo? ¿a quién? ¿en qué situación? En este sentido estamos de acuerdo con Janicaud: «la fenomenología ha servido de soporte para una reconducción a lo originario que se revela como una extenuación extrema de toda experiencia»⁷¹.

Tras la reducción a la conciencia transcendental de Husserl y la reducción al ser de Heidegger, Marion propone una tercera reducción: la reducción a la pura forma de la donación o, según la terminología de *Réduction et donation*, la reducción a la pura forma de la apelación (*Anspruch*). Esto, sin embargo, no va *de soi*, sino que –como ha

⁶⁹ MARION, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., p. 48.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁷¹ JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éd. De l'éclat, 1991, p. 60.

puesto de manifiesto Ramón Rodríguez– plantea el problema de la fenomenalidad de la propia apelación:

esto es precisamente lo extraño: que Marion acepta, a partir de su aparición inicial, jugar en el campo de la apelación, sin preguntar explícitamente por su fundamento fenomenológico. ¿Qué autoriza a hablar de apelación? ¿Por qué se pasa de la problemática donación del ser a un apelar de éste? Que Heidegger lo haga no es obviamente una razón; lo esencial sigue en pie: ¿qué añade, y por qué lo añade, el *Anspruch des Seins* a la comprensión de ser (*Seinsverständnis*) o al hecho, que suscita esa admiración de la que habla Heidegger, de que el ente es, de que las cosas *son* y así se nos dan?⁷².

Uno de los textos heideggerianos favoritos de Marion es *Was ist Metaphysik?*, sobre todo en sus revisiones de 1943. Ahí, de hecho, a diferencia del texto de 1929 y de las segundas revisiones de 1949, Heidegger marca una clara separación entre ser y ente (la diferencia ontológica) hasta plantear una independencia del ser mismo: «a la verdad del ser pertenece que el ser despliega su esencia sin el ente mientras que el ente nunca se encuentra sin el ser»⁷³. Evidentemente esta fractura que se abre entre ser y ente, de manera que el punto originario de la manifestación pueda afirmarse *sin* relación alguna con lo manifiesto, es lo que permite a Marion radicalizar el gesto heideggeriano y plantear una donación (apelación) del ser mismo a partir de la pura donación que ahora se eleva a norma absoluta de toda donación. Heidegger saltó del ente al ser; Marion del ser a la apelación. Ambos, sin embargo, abandonan toda relación con el ente y, por ende, toda originaria intuición, todo darse inmediato de un fenómeno: «la liberación del hecho puro de la donación ¿no se hace al precio de separar donación de intuición? ¿Juega entonces el principio de la proporcionalidad progresiva de reducción y donación contra la primacía de la intuición originaria, el “principio de todos los principios”»⁷⁴. El salto (*Sprung*) de Marion es un salto fuera de la intuición como fuente de toda legitimidad: «la intuición como tal no aportaría nada y la donación podría o debería incluso ejecutarse sin intuición, sin su cumplimiento de la intención y, por tanto, sin su éxtasis transcendente; la donación pasaría entonces al exterior de la intuición para que

⁷² RODRÍGUEZ, R., “Los caminos de la fenomenología. A propósito de: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*”, *Revista de filosofía*, nº7 5(1992), p. 222.

⁷³ GA 9 [WIM 1943], p. 306. La primera versión de esta misma frase en 1943 era la siguiente: «a la verdad del ser pertenece que nunca el ser despliega su esencia sin el ente y nunca el ente se encuentra sin el ser». En 1949 Heidegger volvió a modificar la frase devolviéndole su significado originario.

⁷⁴ RODRÍGUEZ, R., “Los caminos de la fenomenología. A propósito de: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*”, *op. cit.*, p. 224.

de esta manera ésta ya no pueda garantizar la función donadora indispensable. La donación se mide por tanto solo a partir de sí misma, no a partir de la intuición»⁷⁵.

La angustia, la nada, el aburrimiento son las situaciones emotivas que Heidegger elaboró para trasladarse directamente a proximidad del Ser, son el trampolín para el salto *fuera* de la fenomenología *en* el nuevo inicio de la *cosa* del pensamiento: «el salto [*der Sprung*], lo más arriesgado en el recorrido del pensamiento inicial, deja y arroja tras sí todo lo que fluye y no se espera nada de manera inmediata por parte del ente, sino que, antes de que todo, saltando alcanza la pertenencia al Ser [*Seyn*] en su plena permanencia esencial en cuanto acontecimiento [*in dessen voller Wesung als Ereignis*]»⁷⁶. Este salto lo ofrece según Marion, el aburrimiento profundo (*ennui des profondeurs*): «el aburrimiento desactiva el aparecer de toda apelación, sea cual sea; se pone a cubierto, rechaza exponerse, desarma el conflicto desertando el campo. Ausente para los entes, para el otro, es decir para el ser, no está para nadie, hasta el punto de que, en cierto sentido, el que se aburre no es»⁷⁷. La fenomenología formal de la donación es una fenomenología sin sujeto, es la reducción del yo, del ego, del Dasein, del ente, del ser, de la intuición, del dato, del donador para que la donación pueda dar todo lo que pueda sin que nadie ni nada la moleste. Es una reducción radical para una donación absoluta, según el lema «a tanta reducción, tanta donación». Sin embargo, según Husserl y Heidegger, una reducción tan radical eliminaría todo sentido de referencia intencional y equivaldría al silencio absoluto. Fenomenológicamente hablando –por lo menos en los términos de Husserl y Heidegger– no habría donación, ni apelación, porque no habría fenómeno. Nada aparece en este olvido radical. Cuanto afirma Heidegger respecto del *omnino oblivisci* agustiniano, podríamos repetirlo para la pura apelación o pura donación de Marion: «¿qué significa “omnino oblivisci”? No vivir de manera absoluta en la ejecución de la representación [*Vergegenwärtigungsvollzug*], no tener a disposición de ninguna manera la dirección del acceso, haberse cerrado, es decir, haberse ocultado de tal manera que ya no nos damos cuenta de que en determinadas direcciones de la referencia algo todavía está ahí, ¡pero este algo no es asumido!»⁷⁸.

Terminamos preguntándonos cuál es la pre-comprensión (*Vorgriff*) que guía la fenomenología de Marion. Nuestra hipótesis es la *forma* en el sentido de la estructura

⁷⁵ MARION, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., p. 28.

⁷⁶ GA 65 [BZP 1936/38], p. 227.

⁷⁷ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 287.

⁷⁸ GA 60 [SS 1921], p. 191.

formal, el esquema: «la apelación parece por tanto el *esquema originario* de las dos reducciones anteriores, justamente porque solo ella permite reconducir a..., en cuanto pide abandonarse al dato de la apelación como tal»⁷⁹. El salto hacia la pura donación es un salto en lo formal, es la aplicación del procedimiento de la formalización a la estructura del comprender fenomenológico. Y como toda formalización-teorética, también la de Marion tiene la gran ventaja de la pureza y de la universalidad a cambio, sin embargo, de una desvitalización y deshistorización de lo concreto. La pura donación es una forma teorética que no se deja interpretar en cuanto es el presupuesto formal de toda interpretación, de toda manifestación. La dinámica concreta del darse de algo a alguien, la estructura viva e intencional entre un momento egoico y un momento no-egoico de la situación, es abandonada en pos de la firmeza estática de un principio absoluto que, en el fondo, es la ambición oculta de toda metafísica.

El principio fenomenológico de Marion pone en juego donación y reducción pero deja fuera la clave de la fenomenología: la intuición. De esta manera la evidencia fenomenológica es puesta entre paréntesis y vuelve a dejar su sitio a una evidencia lógica. Marion tiene razón al afirmar que la reducción fenomenológica no reduce la donación sino que la posibilita, la ensancha; la reducción husserliana es la puerta de acceso al campo fenomenológico así como la destrucción heideggeriana es el dispositivo que, junto con la indicación formal, permite manifestar la situación hermenéutica de nuestro estar en el mundo. Sin embargo, la reducción tiene que darse *en los límites* de la intuición, sea la intuición husserliana o la intuición hermenéutica heideggeriana. Diversamente, se termina por reducir el propio campo de la manifestación, se ocluye el espacio de la manifestación, se elimina la “distancia” de lo intencional y ya nada aparece. «Y como en un estado de derecho la fuerza pública tiene que dejar pasar las manifestaciones, dejar publicar las opiniones, organizar las consultas, en una palabra, dejar que (se) haga y (se) pase lo que tiene el derecho de hacerlo y se limita a actuar en contra de las violencias de hecho, la reducción deja que se manifieste lo que tiene el derecho de hacerlo, limitándose a utilizar la fuerza solo en contra de las violencias teóricas ilegítimas»⁸⁰. Aprovechando esta imagen podríamos decir que los límites del derecho son aquellos establecidos por la intuición, por la propia evidencia fenomenológica. Un cuerpo de policía que no respete estos límites terminará

⁷⁹ MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 296. Cursiva nuestra.

⁸⁰ MARION, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., p. 16.

por suspender toda manifestación en nombre del orden y la disciplina. El resultado será la calle vacía, la Castellana, la via del Popolo o les Champs-Élysées perfectamente ordenados, puros, pero sin nadie que pueda pasar, sin nadie que se manifieste.

En 2005 y 2006 tuve la oportunidad de asistir a los seminarios doctorales de Marion en la *Maison de la Recherche* de la universidad Sorbona, en París. Todos los miércoles, antes de que empezaran las clases, iba a tomarme un café en el bar de la esquina, *le Boul'mich*. Siempre lo pedía muy corto; solo quería la *esencia* del café: “*un café très très serré, s'il vous plaît*”. Cada miércoles lo pedía cada vez más corto hasta que un día, probablemente molesto por mi insistencia, el camarero me contestó: “*vous ne voulez même pas la tasse?*”. «*Todo lo que se nos da originariamente* (por decirlo así, en carne y hueso) *en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da*, pero también *solo dentro de los límites en que se da*»⁸¹. No se trata de inscribir o limitar la donación, sino del límite más allá del cual no hay donación porque no hay evidencia, no hay momento noético de un dato noemático.

⁸¹ HUA III/1, §24, p. 43.

CONCLUSIÓN

Método y práctica de la filosofía

Llegados a la conclusión de nuestro recorrido es útil hacer un balance de los resultados alcanzados intentando poner de manifiesto qué consecuencias tienen para el saber filosófico. La interpretación de la donación como indicación formal y de la comprensión en términos ejecutivos permite remontarse a cuestiones radicales a las que queremos intentar contestar en cuanto que suponen una recapitulación del camino andado y un posible nuevo enfoque de cara a futuras investigaciones. Estas cuestiones son las siguientes: ¿qué es la filosofía y cuál es su método? Se trata de dos preguntas que, sin embargo, tienen una única respuesta: el objeto y el método del filosofar, de hecho, coinciden.

Por ambicioso que pueda parecer el intento de aclarar la esencia de la filosofía, cabe afirmar que desde su origen hasta nuestros días –con raros descarrilamientos– el objetivo del filosofar ha sido siempre la puesta de manifiesto de lo verdadero o, dicho de manera más sencilla, la comprensión de la verdad de lo que aparece, de lo que se da, del ser. Evidentemente estos términos hay que asumirlos en este contexto con toda su generalidad –y por tanto imprecisión– pero no cabe duda de que a lo largo de su historia la filosofía –y con ella también todo el saber científico– siempre se ha caracterizado por el intento de comprender de manera radical lo que se da, sea esto la realidad, la conciencia, las ideas, la razón, el ser o el sentido del ser. Las diferencias entre las figuras de la filosofía no se definen por tanto en base al fin sino más bien al método, es decir, al camino que cada pensador ha recorrido para alcanzar dicha meta. Podríamos por tanto afirmar que siendo el objetivo la manifestación del significado de lo que se da, qué es filosofía es una cuestión que se determina interrogándose acerca de cómo se plantea el recorrido para llegar a ello. En este sentido se entiende que Heidegger, en su primer curso, hablara de la donación como de ese punto en el que se separa *metodológicamente* la filosofía de lo que no es filosofía.

Se hace urgente la respuesta a la pregunta sobre el método del filosofar. Este problema es el que ha caracterizado sin duda alguna toda la labor de Heidegger durante sus primeros años, aunque quizá se podría afirmar que la cuestión de cómo se desarrolla

el preguntar filosófico es la que ha latido a lo largo de todo su pensamiento. La cuestión del método se puede caracterizar como el paso previo del conocer y, sobre todo en la época moderna, es la que ha cobrado un protagonismo casi absoluto en los textos de filosofía. Influidos por el proyecto del método científico experimental, pensadores como Descartes y Kant consideraron oportuno aclarar la naturaleza y los límites del saber como condición previa para traer a manifestación la cosa misma.

Ahora bien, según lo expuesto en los párrafos anteriores, fueron sobre todo las críticas *metodológicas* de Natorp a Husserl las que indujeron a Heidegger a transformar hermenéuticamente la fenomenología. Lo que entre Natorp y Husserl se puso de manifiesto fueron unas tensiones fundamentales que en realidad se habían introducido en el horizonte de la historia de la filosofía un siglo antes. Natorp, de hecho, criticaba a Husserl lo mismo que Hegel criticaba a Kant en 1807 desde las páginas de la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*. De manera extraordinaria Hegel fue el pensador que por primera vez en la historia de la filosofía puso negro sobre blanco el problema *metodológico* que ha marcado todas las figuras posteriores del pensamiento, Heidegger incluido. En nuestra opinión, en Hegel se encuentra la raíz de las críticas de Natorp a la fenomenología y, por ende, la clave para comprender la transformación metodológica que Heidegger inauguró en los años veinte del siglo pasado con su hermenéutica.

Hegel y Natorp captaron el problema que caracteriza toda actividad cognoscitiva aunque, desde el punto de vista de Heidegger, no supieron darle una solución adecuada. Para decirlo con una fórmula, Hegel se dio cuenta de que en filosofía toda cuestión acerca del método es prejudicial: plantear una crítica de la razón pura o unas reglas para el buen uso del intelecto, aunque pueda parecer una actividad preparatoria necesaria para evitar errores *metodológicos* durante el desarrollo de la actividad cognoscitiva, supone sin embargo unos prejuicios que ponen en tela de juicio el propio conocer. Un discurso sobre el método en filosofía supone, de hecho, asumir el conocer como un instrumento (*Werkzeug*) y plantea inevitablemente una diferencia entre el sujeto que conoce y el conocer mismo. Estos presupuestos embarcan al filósofo en tantas contradicciones que, en lugar de permitirle alcanzar la cosa misma, de comprender el significado de lo que se da, le cierran la puerta de antemano a esta posibilidad. Si el conocer es un instrumento que pretende traer a donación lo que se manifiesta ¿cómo es posible que este instrumento no modifique aquello a lo que se aplica? E incluso suponiendo que se trata de un instrumento pasivo, de un puro medio en el que las cosas

se manifiestan, de un horizonte de manifestación, las cosas mismas se nos darían siempre y solo filtradas por este medio y nunca como son en sí mismas. Si además el conocer está por un lado y nosotros por el otro, ¿con qué instrumento o con qué medio podremos comprender el comprender?

Es evidente cómo estas afirmaciones que se encuentran en las primeras páginas de la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* son las mismas que apremian la fenomenología: ¿cómo es posible traer a donación la conciencia por medio de un acto reflexivo? ¿cómo es posible el darse de la vida fáctica por medio de un acto desvitalizado teórico? Hegel nos desvela el presupuesto fundamental que alimenta todas estas contradicciones: «que lo absoluto está *a un lado*, y el conocer *al otro lado* para sí, y separado de lo absoluto, pero siendo algo real; o bien, por lo tanto, [se] presupone que el conocer –el cual, estando fuera de lo absoluto, estará seguramente también fuera de la verdad– tendrá, sin embargo, la cualidad de lo verdadero»¹.

Estas afirmaciones hegelianas anticipan de una manera sorprendente el horizonte problemático de la hermenéutica heideggeriana: todas las polaridades entre realismo e idealismo, subjetivismo y objetivismo, filosofías de la vida y filosofías como ciencias estrictas, si se fundamentan sobre la separación entre, lo que se da por un lado y, por el otro, aquello en lo que se manifiesta lo que se da, entonces todos sus intentos de comprender auténticamente el significado de lo que se manifiesta están condenadas de antemano al fracaso. Al contrario: la superación de todas estas contradicciones y la inauguración de un nuevo horizonte problemático consiste en darse cuenta de que lo absoluto se encuentra ya desde siempre donde nosotros estamos o, por decirlo con las palabras de Heidegger, percatarse de que nosotros estamos ya desde siempre en un mundo, en la vida. Lask mismo afirmaba que el sujeto vive ya desde siempre en la forma lógica, es decir, en la verdad. De no ser así toda doctrina de las categorías o toda fenomenología del conocimiento nunca podría llegar a comprender lo que se manifiesta tal y cómo este se manifiesta sino siempre con un retraso o con una difracción transformadora que lo altera y corrompe.

Ahora bien, nuestro estar ya desde siempre en el mundo y en la verdad no implica que toda comprensión de los fenómenos esté disponible de antemano. Aunque es cierto que no hay que presuponer una *separación* entre la conciencia y el mundo, entre el sujeto y el objeto, el fenómeno y su aparecer, es evidente que hay una

¹ PdG, p. 69.

diferencia entre el estar en la verdad, en la vida, de manera ingenua y estar en ella comprensivamente, es decir, expresando y poniendo de manifiesto su significado. Esta diferencia es la que para Hegel se abre *en* la conciencia entre sí misma y aquello con lo que se relaciona, una distancia que Hegel intentará recorrer *teóricamente* recopilando todas las figuras del saber de la historia de la filosofía hasta llegar a la perfecta coincidencia entre el *en sí* del concepto y el *por sí* del concepto. Para Heidegger, al contrario, se tratará de una distancia que es preciso solventar *ejecutivamente* de una manera *no-teórica* para evitar reintroducir por la ventana aquello que Hegel mismo había echado por la puerta, es decir, la separación entre el fenómeno y su comprensión, la dinámica fáctica de la vida y su expresión. Ambos autores, sin embargo, están convencidos de la perfecta coincidencia entre método y objeto del filosofar: si pensar y ser, lo racional y lo real son lo mismo, esto supone una transformación sorprendente de cara al problema de la verdad del ser porque –en la medida en que se excluye la pureza estática del ser en Parménides, un ser del que está ausente toda negación, todo error– ahora el error no se puede dar sino en la verdad misma. La distancia que abre el comprender en el seno del ser mismo entre el *en sí* y el *para sí*, implica una estructura procesual en la que las figuras del saber son la manera en la que el ser, la verdad, se manifiesta y, manifestándose, se transforma: «al aprehenderse el resultado [del saber] tal como es en verdad, como negación *determinada*, ha brotado con ello, de modo inmediato, una nueva forma, y en la negación queda hecho el tránsito por el que el proceso se va dando por sí mismo a través de la serie completa de las figuras»².

A pesar de la dificultad de la terminología hegeliana no es difícil entrever la analogía con la hermenéutica de Heidegger: la intuición hermenéutica –es decir, el ir con la vida (*Mitgehen*), la simpatía con la vida– y la indicación formal son intentos metodológicos de responder al mismo planteamiento. Se trata, de hecho, de dispositivos para acceder y expresar la vida fáctica sin plantear una distancia *teórica* respecto de la propia vida, sabiendo que la fenomenología hermenéutica no es un tipo de conocimiento que se da fuera del ser, de la vida, sino al contrario no es sino una tendencia de la propia vida, una manera de ejecutar la vida misma. La hermenéutica *de* la vida fáctica es por tanto interpretación de la vida y a la vez una de sus prácticas: genitivo objetivo y subjetivo. Así como las figuras de la historia de la filosofía son para Hegel las formas de manifestaciones del Espíritu Absoluto, del mismo modo para Heidegger las categorías

² PdG, p. 73.

de la vida fáctica que la hermenéutica pone de manifiesto son modalidades con las que la vida se auto-interpreta. En ambos autores el método es parte del dato que se quiere comprender: método y objeto coinciden.

A esto se añade, tanto para Hegel como para Heidegger, el reconocimiento de que el dato que se quiere llevar a manifestación es intrínsecamente histórico o, de manera aún más radical, es lo histórico mismo (*das Historische*). La historicidad de la donación supone la imposibilidad de un acceso inmediato, definitivo y definitorio, al dato: mientras intenta comprenderse a sí misma, la vida sigue viviendo. El comprender no es un instante místico, una intuición inmediata, sino un interpretar que tiene como única tarea expresiva la de liberar a los conceptos de las tendencias teoréticas-decaídas y de presentar la vida en su entramado de sentido (el fenómeno en todas sus direcciones de significado) para volver a ponerla en la situación de apertura originaria (*Erschlossenheit*), disponible para que se decida (*Entschlossenheit*) por su propia autenticidad. Esto es lo que hace la indicación formal, un dispositivo metodológico cuya finalidad es devolver la palabra a las cosas mismas, a los fenómenos, tras haberlos devueltos a aquella transparencia formal que, a diferencia de la formalización teorética husserliana, es una formalidad pre-teorética que se limita a indicar el camino ejecutivo para una comprensión auténtica.

Tal y como Hegel criticaba a Schelling la pretensión de llegar a la manifestación de lo absoluto de manera inmediata, evidente –como si la comprensión de lo dado fuera un simple pistoletazo³– del mismo modo la intuición hermenéutica de Heidegger reformula la intuición fenomenológica husserliana: mientras esta es la fuente inmediata de la donación, una vivencia única y puntual, la intuición de Heidegger es un proceso de apropiación (*Er-eignis*) del contexto fáctico de vida que pasa por un largo trabajo de interpretación constituido en primer lugar por una destrucción (*Abbau*) de las vivencias calcificadas por la actitud teorética. Junto con la indicación formal su objetivo no es la pura disposición (*Setzung*) comprensora de las vivencias sino su ejecución: el filósofo se sumerge en la dinámica intencional de los fenómenos para comprenderlos ejecutándolos de manera teorética sin perjudicar su sentido de referencia y su sentido de ejecución.

Tanto en Hegel como en Heidegger el método auténticamente filosófico tiene como punto de arranque las figuras inmediatas del comprender para, aprovechándose de

³ PdG, p. 30.

su negatividad, moverse hacia la situación auténtica del saber. Las nubes del error son el camino obligado hacia el cielo de la verdad. La fuerza de la negatividad hegeliana se traduce en Heidegger en dos elementos clave de su reflexión: en primer lugar el reconocimiento de que el punto de partida del comprender es siempre y necesariamente el comprender medio, decaído, en cierto sentido negativo, en la medida en que se opone al comprender auténtico. Respecto del Dasein habla por ejemplo de un *Voraus-Dasein* y en *Sein und Zeit* repite a menudo la fórmula *zunächst und zumeist* como carácter propio de la situación inauténtica que constituye el acceso obligado hacia la autenticidad. En segundo lugar la negación es el motor de la propia indicación formal en la medida en que se constituye como un contra-movimiento antitético a la ruina en la que la vida se encuentra *inmediata y regularmente*. En Heidegger, de hecho, no solo —como en la conciencia hegeliana— la vida se ejecuta desde siempre en la diferencia de la interpretación comprensora, sino que esta diferencia se ejecuta *inmediata y regularmente* en la forma inauténtica del decaimiento teórico. La apertura constitutiva del Dasein está obstruida desde siempre por un abandono de la ejecución (*Vollzugssinn*) hacia la preeminencia de los contenidos (*Gehaltssinn*) que se ofrecen en nuestro horizonte de mundo.

Si por un lado el rasgo significativo esencial de la existencia humana es su dinámica histórico-temporal que se caracteriza por un tener siempre que ser su propio ser, por un tener que ponerse una y otra vez en cuestión y volver a decidirse por sí misma, por otra parte es evidente que la mayoría de las veces abandonamos esta inquietud constante del tener que estar dando la prioridad a la tranquilidad de los entes que, como piedras en el camino, por una parte estorban nuestro andar y por otra nos permiten descansar y vivir despreocupados. El *Vollzugssinn*, es decir la dirección de sentido sobre la que pivota nuestra esencia dinámica histórico-temporal, pasa ahora a segundo plano y la vida ejecuta su referencia al mundo (*Bezugssinn*) dando la preeminencia a los contenidos que se le manifiestan (*Gehaltssinn*). De esta manera la vida se debilita (*entleben*) y se objetiva en una forma estable (conciencia pura, yo cartesiano, yo pienso, ego, etc.) que, una vez determinada, puede transmitirse en el tiempo como un resultado definitivo. El modo de ser del estar-a-la-mano y de la simple presencia se superpone al de la existencia y la vida se interpreta según ellos. Esta ejecución decaída e inauténtica de la vida es la misma que se encuentra en las actitudes científicas en la medida en que todas ellas ponen el foco no tanto en el sentido de

referencia y en el sentido de ejecución de su hacer sino en los resultados, en los logros de su actitud comprensora, es decir, en el sentido de contenido.

Por la conexión entre objeto y método anteriormente expuesta, es evidente que la reificación de la vida tiene consecuencias sobre la auto-interpretación que la vida hace de sí misma. Esto implica que los conceptos con los que la filosofía intenta comprender los fenómenos, en lugar de ser conceptos auténticamente expresivos (*Ausdrucksbegriffe*) se cosifican en conceptos de orden (*Ordnungsbegriffe*). Estos últimos son aquellos que, habiendo perdido la conexión con el contexto vital-ejecutivo que determina su significado auténtico, se transmiten en los discursos o en los ensayos filosóficos con un significado marcadamente definido y por tanto ahistórico. De ahí que tanto para Hegel como para Heidegger una de las primeras tareas que es preciso hacer con el lenguaje es devolverlo a su donación originaria: el λόγος ἀποφαντικός tiene que ser retrotraído a su origen pre-teorético o, dicho con la terminología de *Sein und Zeit*, el *Als* teorético tiene que redescubrir su origen en el *Als* hermenéutico. «El uso que se hace de palabras como lo absoluto, el conocer, lo objetivo y lo subjetivo, y muchísimos otros, cuyo significado se da por consabido, podría considerarse incluso como un fraude. Pues el que pretende, de un lado, que tal significado es ya consabido, y de otro, que es él mismo quien tiene su concepto, parece que más bien lo hace para evitarse lo principal, a saber, dar este concepto [*diesen Begriff zu geben*]»⁴. La tarea de traer a donación los conceptos está una vez más asignada a la indicación formal y a su primera ejecución que consiste, como hemos visto, en la destrucción hermenéutica de los significados cosificados.

Hegel es el autor que ha planteado el problema radical que toda la filosofía después de él no puede esquivar so pena de caer en un dogmatismo que podríamos atrevernos a definir como pre-filosófico. Este problema podemos definirlo de una manera genérica como la auto-referencialidad histórica del desvelamiento del fenómeno. Sin embargo, como ya se ha explicitado anteriormente en varias ocasiones, es evidente que la solución dialéctica propuesta por Hegel –y por Natorp después– aparece como del todo insuficiente para Heidegger. Las nubes del error constituyen para Hegel las figuras del proceso de desvelamiento de lo absoluto, el cual, sin embargo, cuenta con una meta determinada, con un anclaje definitivo en el espíritu absoluto: «*la meta* le está fijada al saber tan necesariamente como la serie del proceso; está allí donde

⁴ PdG, p. 70.

el saber ya no tenga necesidad de ir más allá de sí mismo, donde se encuentre a sí mismo, y el concepto corresponda al objeto, y el objeto al concepto»⁵. Todas las figuras del saber son parciales respecto de la sobreabundancia de la meta y es justamente este *surplus* el que desencadena el proceso y su movimiento, su constante inquietud hacia la quietud definitiva en lo absoluto. Las figuras de la conciencia mutan porque ejecutadas por la voluntad de saber que obliga a la conciencia a superar constantemente su objeto en cuanto objeto últimamente inconsistente, insatisfactorio. Pero –he aquí la vertiente “hermenéutica” de la dialéctica hegeliana– superando, es decir, modificando el objeto, la propia conciencia muta porque ella tiene en el objeto su propia figura, su espejo. Esta es la *experiencia* de la conciencia que se mueve hacia el saber absoluto y definitivo.

La diferencia fundamental con Heidegger se encuentra justamente aquí: para Hegel la motilidad de la conciencia alcanza una quietud definitiva en el momento en que llega al saber absoluto. La filosofía, al fin y al cabo, es para Hegel un *saber* o, mejor dicho, *el* saber y, como tal, en último término un contenido cognoscitivo-*teorético* que, aunque con todas las especificidades que acabamos de presentar, se puede inscribir en lo que para Heidegger constituye una teoría que, en el culmen de su despliegue, abandona el anclaje con lo originario, es decir, con el horizonte histórico-fáctico de la experiencia.

La grandeza de Hegel estriba en haber *comprendido* que todo discurso sobre el método, sobre una técnica fenomenológica, es inútil además de prejudicial, porque estamos ya en la verdad y por ende en haber transformado este *comprender* en una práctica, en un hacer, en una ejecución del ejercicio filosófico: del *método* de la filosofía a la *práctica* del filosofar. El límite de Hegel, por otra parte, consiste en no haber sabido mantenerse a la altura de este “descubrimiento” y en haber recopilado la *práctica* del filosofar en una figura definitiva que, aunque no tiene ningún contenido específico, no deja de ser una formalización teorética: la formalización del movimiento del saber. La referencia a los fenómenos que se ejecuta en la filosofía hegeliana –en la filosofía de Natorp y en la fenomenología de Husserl– es *teorética* y por ende, aunque el contenido del espíritu absoluto se estructura como una formalidad “vacía”, la filosofía deja de ser una *práctica* para elevarse al cielo definitivo del *saber* absoluto.

Todo el desarrollo de la *Fenomenología del Espíritu* es, en cierto sentido, un *ejercicio* fenomenológico, una ejecución fenomenológico-hermenéutica de la

⁵ PdG, p. 73.

conciencia que, habiendo descubierto que todo *método* que proceda de *fuera* es una *contradictio in adjecto*, traduce el método en la simple *ejecución* del «puro mirar atentamente [*das reine Zusehen*]»⁶ que permite al filósofo “(d)escribir” el movimiento del saber tal y como se ofrece en cada caso *en el tiempo*. Sin embargo, después del calvario de su historia, el espíritu absoluto elimina su propia temporalidad y se eleva a la pureza del concepto evidentemente *teorético*: «El *tiempo* es el *concepto* mismo que *existe ahí* y que, a los ojos de la conciencia, se representa como intuición vacía; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape* su concepto puro, esto es, mientras no borre el tiempo [*die Zeit tilgt*]»⁷. El despliegue temporal del espíritu, es decir de la razón humana en la historia de la filosofía, logra finalmente descansar en la eternidad del *saber absoluto* cuyo modo de ser, si lo interpretamos desde el punto de vista de la hermenéutica heideggeriana, no puede sino ser el de la simple-presencia, es decir, algo inauténtico desarraigado de su origen verdadero: la facticidad de la existencia.

En cierto sentido es como si Heidegger acompañara a Hegel en el despliegue del espíritu para abandonarlo al final y seguir navegando e interpretando «la *actividad* de todos y cada uno [*das Tun Aller und Jeder*]»⁸ que es justamente el espíritu hegeliano. Esta actividad, este ejecutarse de la vida misma en su historicidad, es el tema del filosofar tanto de Heidegger como de Hegel con la diferencia de que el pensar hegeliano eleva lo histórico a la atemporalidad de un concepto de orden absoluto, transformando la *práctica* filosófica en una actividad *teorética*, mientras que Heidegger se esfuerza para disolver continuamente el *saber* filosófico en su origen auténtico en la vida misma y en la *práctica* de la filosofía. Dicho en otros términos: mientras para Hegel el *saber* absoluto ya no es una figura del despliegue histórico de la vida, para Heidegger esta quietud del saber ahistórico no es sino un puerto más, quizá el último, del *hacer* teorético que, como actuación inauténtica de la vida, no puede comprender lo que se da tal y como se manifiesta.

La donación auténtica del hacer filosófico no consiste entonces en la noche de la autoconciencia en la que la existencia del espíritu, de la actividad de todos y cada uno, desaparece –según cuanto se expresa en las últimas páginas de la *Fenomenología del Espíritu*– sino en la problematicidad (*Fraglichkeit*) y en la inquietud constante del tener

⁶ PdG, p. 76.

⁷ PdG, p. 583.

⁸ PdG, p. 324.

que recuperar una y otra vez lo histórico de su comprensión inauténtica para devolverlo a la posibilidad de su autenticidad. La filosofía es para Heidegger una *práctica* y, como tal, algo que necesita desarrollarse constantemente interpretándose a partir de las circunstancias concretas en las que nuestra existencia se encuentra ya desde siempre. El progreso de la filosofía, por tanto, no consiste en llegar a un saber *ab-solutum*, es decir separado de las circunstancias del vivir fáctico, sino en ejecutar las mismas preguntas desde el manantial de su autenticidad: la transparencia de la existencia del sí mismo (*Selbstwelt*) en su problematicidad originaria. «La filosofía no se desarrolla en el sentido del progreso sino que es el esfuerzo para desarrollar y aclarar siempre los mismos pocos problemas. Ella es la lucha autónoma, libre y fundamental de la existencia humana contra la oscuridad que siempre irrumpe en ella [...]. Inmovilidad y declive de la filosofía no son por tanto un no-seguir-adelante sino un olvido del centro»⁹.

La problematicidad como auto-donación de la vida, es decir, como manifestación auténtica de la existencia humana, tiene una clara consonancia con lo que Hegel define como el escepticismo auténtico del filosofar:

Sólo el escepticismo que se orienta hacia toda la extensión de la conciencia que aparece, en cambio, capacita por primera vez al espíritu para examinar lo que es verdad, en cuanto que instala una duda que desespera de los llamados pensamientos, representaciones, y opiniones naturales, a los cuales es indiferente denominar propios o ajenos, y de los cuales está todavía colmada y cargada la conciencia que se pone a examinar *directamente*, sin más, pero que, por eso, es de hecho incapaz para aquello que quiere emprender¹⁰.

Esta inquietud, problematicidad, actitud escéptica, es la que –como hemos visto– Heidegger encuentra en el *inquietum cor meum* agustiniano y en la aflicción constante de san Pablo y que es el rasgo propio del hacer filosófico en la medida en que recupera constantemente la vida de su caída interpretante a partir de los contenidos del mundo y la vuelve a poner en el punto cero de toda posible actuación.

Se trata de un anti-dogmatismo radical que encuentra su traducción metodológica en las indicaciones formales, porque el contenido de estas tiene que ser constantemente re-ejecutado. Asumir las categorías de la vida fáctica como contenidos formales absolutos significa perder todo su potencial interpretativo que consiste justamente en ser ejecutada en la circunstancia histórica actual y no en ser transmitida como una teoría antropológica determinada. La filosofía es un trabajo esencialmente provisional porque la comprensión de sus conceptos, la manifestación de lo que se

⁹ GA 25 [WS 1927/28], p. 2.

¹⁰ PdG, p. 72.

ofrece y la captación de su significado, no dependen de una referencia teórica sino de una ejecución de la circunstancia fáctica en la que dicho fenómeno puede volver a desplegarse en toda su vitalidad. La provisionalidad de los conceptos filosóficos, por tanto, es la provisionalidad de la *práctica* que tiene que ejecutarlos, de la necesidad de volver a plantearse siempre las mismas (pocas) preguntas conjugándolas en el horizonte histórico de mundo en el que ahora estamos arrojados.

La intuición hermenéutica y la indicación formal son los caminos anti-metodológicos que la filosofía tiene que ejecutar si quiere traer a donación las cosas mismas. Por un lado la intuición hermenéutica proporciona el acceso *ejecutivo* a las direcciones de sentido de las vivencias fácticas. Por el otro, los conceptos indicativos formales son la manera *ejecutiva* que el filósofo tiene para expresar y comunicar el fenómeno al que, por medio de la intuición, ha tenido acceso. En ambos casos se puede ver cómo la clave metodológica estriba en la dimensión ejecutivo-práctica de estos dispositivos: el acceso a la vida, de hecho, se obtiene por medio de una re-ejecución (*Mitgehen, Nachvollziehen*) del contexto experiencial que se trata de comprender; por otra parte las indicaciones formales plantean al filósofo una tarea ejecutiva (*Vollzugsaufgabe*) que consiste en de-formalizar por medio de la ejecución lo que el concepto se limita a indicar de manera inauténtica. La comprensión del concepto indicativo formal, de hecho, se obtiene por medio de su *puesta en práctica*, no de su contemplación teórica. Lo que de esta manera Heidegger consigue es la donación de la vida misma, es decir del fenómeno, sin caer víctima de aquellas distancias teóricas que Natorp denunciaba en la fenomenología de Husserl.

Planteada de esta manera, la filosofía hermenéutica de Heidegger presenta un carácter eminentemente propedéutico dado que su función consiste en devolver el fenómeno –entendido como circunstancia de vida fáctica– en su situación de apertura originaria desde la que es posible comprenderlo de manera auténtica por medio de su re-ejecución. Esta provisionalidad propedéutica se pone de manifiesto en la formalidad de las indicaciones formales que –merece la pena recordarlo una vez más– no es una vaciedad teórica sino aquel nivel *premundano* en el que la vida no se ha determinado todavía ni para una contemplación teórica decaída, ni tampoco para una ejecución fáctica originaria. Gracias a esta formalidad pre-teórica el filósofo puede volver a la situación de «máxima potencialidad», de «plenitud de la vida misma»¹¹, en el sentido de

¹¹ GA 56/57 [KNS 1919], p. 115.

plena transparencia de la vida en la que la vida se vuelve a encontrar completamente libre para ejecutarse de manera auténtica. Esta autenticidad no hay que interpretarla de manera ontológica ni, menos aún, de manera ética: se trata al contrario de una autenticidad ejecutiva que corresponde al grado originario de constitución del sentido. Dicho de otra manera: cuando Heidegger habla de autenticidad–inautenticidad, originariedad–no originariedad, no quiere referirse a algún metro de juicio metafísico sino más bien al horizonte primario de surgimiento del significado de los fenómenos que es la vida fáctica en su dimensión ejecutivo-histórica. Cuando, por ejemplo, en el semestre de verano de 1920, analiza la indicación formal “historia”, la interpretación de este concepto pone de manifiesto cómo el origen de los diferentes significados teóricos que se pueden asignar a la palabra *Geschichte* se ancla en último término en el significado fáctico que este mismo término asume en el horizonte pre-teórico en el que la autenticidad aumenta cuanto más aumenta la referencia al *Selbstwelt* histórico.

Si tenemos en cuenta la correlación estricta entre método y objeto del filosofar se pone de manifiesto otra característica fundamental de la intuición hermenéutica y de la indicación formal. Estas, de hecho, son “métodos” adecuados a la interpretación de la vida solo en la medida en que se encuentran desde siempre en acto en la vida misma, aunque de manera inauténtica. Dicho de otro modo: la comprensión auténtica de la vida es posible solo porque la vida se encuentra desde siempre comprendiéndose. Si eso no fuera así, entonces la filosofía volvería a encontrarse en aquel *impasse* que consiste en separar el método y el objeto, es decir, en pedir prestado un método de fuera para comprender aquello que por esencia se substrahe a toda exteriorización. El carácter de *autosuficiencia* de la vida expresa aquel nivel constante de *familiaridad* comprensora que la vida tiene respecto de sí misma. La hermenéutica no es entonces sino la radicalización (*Zugespitztheit*) de esa comprensión media en ejecución ya desde siempre. Por eso es posible afirmar que el *hacer* filosofía es una modalidad específica de la vida misma que surge *en* la vida y vuelve *a* la vida como agudización de unas *prácticas* que, aunque de manera implícita, constituyen otro rasgo constitutivo de nuestra facticidad: su auto-articulación interpretante (*Selbsverständlichkeit*).

Las indicaciones formales son el intento de explicitar aquella auto-reflexividad comprensora no-expresiva que caracteriza la vida. Las categorías que de este modo emergen tienen por tanto una estructura dinámica completamente diferente respecto, por ejemplo, a las categorías kantianas: mientras estas son esquemas lógicos fruto de la deducción transcendental que se arraiga en último término en la estructura de la

actividad teórico-judicativa, los que se llamarán *existenciaristas* de Heidegger son indicaciones que, desde la inmanencia del contexto fáctico de nuestro estar-en-el-mundo, nos exhortan a una determinada articulación de la vida misma que se mantenga fiel a la originariedad del sentido de ejecución como fuente de la constitución del sentido de la experiencia. En este sentido podemos hablar de una re-ejecución (*Nachvollzug*) expresiva de aquella vida que, de manera inexpressa, se ha comprendido a sí misma y al mundo ya desde siempre. Por tanto, ahora podemos entender mejor las siguientes palabras de Heidegger:

La investigación misma constituye un determinado *cómo* [*Wie*] de la vida fáctica y, como tal, contribuye en su realización [*Vollzuge*] (y no tan sólo en el “uso” que posteriormente se pueda hacer de los resultados de la investigación) a la co-temporalización del ser en cada caso concreto de la vida en sí misma. La posibilidad de una co-temporalización de este tipo descansa en el hecho de que la investigación filosófica es la realización explícita [*explizite Vollzug*] de una motilidad fundamental [*Grundbewegtheit*] de la vida fáctica dentro de la cual ésta se mantiene constantemente¹².

Gran parte de la dificultad de la hermenéutica de la facticidad consiste en el intento de comprender, en términos generales y científicos, un objeto cuya esencia es un constante devenir histórico. En este sentido si por comprensión científica se entiende la determinación objetiva de aquello que se trata de comprender, entonces la hermenéutica está abogada al fracaso porque –tal y como Natorp recordó a Husserl– lo fáctico-subjetivo es aquello que por antonomasia se sustrae a toda objetivación. En cambio, si la comprensión científica de la donación implica la ejecución del horizonte de experiencia indicado formalmente en los conceptos indicativos formales –lo que implica la de-formalización ejecutiva de estos mismos conceptos– entonces la filosofía puede efectivamente traer a manifestación la vida en su motilidad histórico-fáctica. Para utilizar una imagen podríamos decir que, aunque es verdad que «en los mismos ríos entramos y no entramos» –no podemos detener, objetivar, el flujo de las vivencias–, sin embargo es posible seguir la corriente en la medida en que nadamos con ella. No es por casualidad que Heidegger utilice a menudo en casi todos sus primeros cursos la imagen del río, del flujo y del nadar en la corriente como condición de posibilidad para su comprensión auténtica. De ahí que el rigor conceptual de la hermenéutica no se obtenga con las objetividades teóricas sino con la puesta en práctica de los contextos fácticos en los que los fenómenos aparecen: «La motivación y el fin del filosofar no es para mí la multiplicación de la disposición [*Bestand*] de verdades objetivas porque la

¹² GA 62 [NP], p. 351.

objetividad de la filosofía –tal y como la entiendo y como a ella me dedico fácticamente– es algo propio [*etwas eigenes ist*]. Esto sin embargo no excluye la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] más rigurosa de la explicación –es más, ella pertenece al sentido de mi existir. El rigor objetual, de hecho, no concierne a ninguna cosa sino a la facticidad histórica»¹³.

El carácter propio (*eigenes*) de la *práctica* filosófica a la que Heidegger se refiere en esta carta a Löwith pone de manifiesto la especificidad de la conceptualidad hermenéutica y especialmente de las indicaciones formales: su *ejecución* reconduce al filósofo al seno de la experiencia pre-teórica pero ahora –a diferencia de la actitud ingenua pre-filosófica– con el rasgo propio del comprender. Las indicaciones formales son tareas ejecutivas que cada uno tiene que poner en práctica en su propio horizonte de mundo (*Selbstwelt*): las vivencias, de hecho, no se manifiestan en un yo abstracto, en una conciencia pura transcendental, sino siempre en un existir histórico-fáctico que es en cada caso mío (*Jeweiligkeit und Jemeinigkeit*). La comprensión auténtica de los conceptos filosóficos se obtiene ejecutándolos en primera persona. La alternativa, de hecho, es una comprensión media teórica que impide el acceso al ser de la vida que es esencial y eminentemente ejecución: «el ser de la vida, de las vivencias, no quiere decir tener lugar, sino *ejecución* [*das Sein des Lebens, der Erlebnisse besagt... Vollzug*] – ejecución en el sí-mismo»¹⁴. Se entiende, por ejemplo, que la manera auténtica de comprender la indicación formal de la muerte no consiste en una comprensión teórica de la finitud de la existencia que, en virtud de su generalidad abstracta se refiere a todos y a ninguno [*das Man*], a la neutralidad de una conciencia universal, sino en la decisión anticipadora [*vorlaufende Entschlossenheit*] de nuestra propia muerte que, como posibilidad última, nos devuelve a nosotros mismos en la transparencia absoluta de nuestro auténtico estar-en-el-mundo, disponibles para asumir nuestro mundo propio [*Selbstwelt*] en toda su problematicidad [*Fraglichkeit*]. La de-formalización de la indicación formal del ser-para-la-muerte consiste en la *ejecución* de aquella dirección de sentido que la formalidad de este concepto se limita a indicar, es decir, en la ejecución de aquel *ser-para* que no es otra cosa sino la *decisión* para nosotros mismos suspendiendo toda ilusión tranquilizadora: «*el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el “uno mismo” [das Man-selbst] y lo conduce ante la posibilidad de ser sí*

¹³ Heidegger an Löwith, 19 de agosto de 1921, en Papenfuß, D., Pöggeler, O. (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 2, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990, pp. 29-30.

¹⁴ GA 58 [WS 1919/20], p. 156.

mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada [besorgende Fürsorge], y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte»¹⁵.

Nuestra interpretación de la donación como indicación formal, además de estar respaldada por el recorrido histórico-crítico tanto de los textos heideggerianos como de los autores que más directamente influyeron su pensamiento, permite poner de manifiesto la esencia eminentemente *práctica* de la hermenéutica. La comprensión del significado de lo que se da consiste en la ejecución de la circunstancia fáctica que inicialmente está indicada por la formalidad conceptual en la que justamente se traduce aquello que se da. Los fenómenos, en cuanto situaciones fácticas, no se pueden comprender si el punto de mira del filosofar estriba en el contenido (*Gehaltssinn*) de lo que aparece: en este caso, de hecho, la significatividad de la situación pasa a un segundo plano respecto a la disposición teórica de los “datos” primarios. Aquí la donación es la máxima desvitalización y coincide con la ejecución inauténtica del estar-en-el-mundo: la actitud teórica, de hecho, es la modalidad genealógicamente más lejana, más derivada del centro constitutivo del sentido que es la vida fáctica en su motilidad originaria que surge del *Selbstwelt*. En cambio, si por donación entendemos un concepto indicativo formal, entonces la dirección de sentido que dirige la constitución del significado ya no es el *Gehaltssinn* y su correspondiente *Bezugssinn* teórico sino el *Vollzugssinn*: lo dado se configura ahora como un contexto de vivencia (*Erlebniszusammenhang*) en el que yo mismo me encuentro y estoy implicado.

Según esta interpretación del comprender, la evidencia no es el cumplimiento intuitivo de una significación teórica sino la re-ejecución de aquello que la donación como indicación formal se limita a indicar. Las evidencias fenomenológicas no son universalidades abstractas sino siempre manifestaciones históricas ejecutadas en primera persona: «Esta *situación de la evidencia de la decisión originaria*, la experiencia en la que el objeto se da tal y como es (experiencia fundamental) o, mejor, el contexto ejecutivo específico [*spezifische Vollzugszusammenhang*] dirigido a la obtención de esta situación, es en último término aquello que [...] se entiende con la siguiente frase confusa: la filosofía solo puede ser vivida [*Philosophie kann nur erlebt werden*]]»¹⁶.

La comprensión de lo que se da, en la medida en que lo dado se manifiesta

¹⁵ SZ, § 53, p. 266.

¹⁶ GA 61 [WS 1921/22], pp. 35-36.

siempre y solo en un contexto histórico, implica una provisionalidad que no es sino la otra cara de la ejecutividad del comprender. En otros términos, si el comprender es un ejercicio histórico-fáctico, entonces su autenticidad no se puede asumir nunca como dada de una vez por todas, sino que exige su re-ejecución constante. A este respecto la siguiente cita es muy esclarecedora: «La *filosofía* progresa solo por medio de la inmersión absoluta en la vida como tal. La *fenomenología*, por tanto, no está nunca acabada sino siempre *provisional*: ella se sumerge siempre en lo provisional [...]. Las introspecciones auténticas se obtienen solo por medio de la inmersión sincera e incondicional en la autenticidad de la vida en sí y en último término solo por medio de la autenticidad de la misma vida *personal*»¹⁷. Volver a las cosas mismas significa por tanto ejecutar siempre de nuevo nuestra situación fáctica predisponiendo el comprender a su ejecución interpretativa auténtica.

Queremos terminar nuestro análisis recordando que la interpretación de la filosofía como una *práctica* del saber es algo que se encuentra desde sus orígenes. En la famosa carta séptima de Platón, por ejemplo, se pone de manifiesto la diferencia entre un *saber* de la filosofía y un *ejercicio* de la misma: Dionisio encarna la actitud teórica volcada en los contenidos sapienciales, mientras Platón recuerda que la filosofía no es un barniz de opiniones sino una disposición específica, un carácter, una modalidad determinada (τροπος). Para aprender a filosofar, por tanto, no hay que limitarse a repetir unas teorías que se pretenden absolutas, sino que es preciso poner en práctica aquella actitud que la enseñanza del maestro nos ha indicado. No por casualidad el maestro es definido por Platón como el que *indica la vía* (ὁ δεικνὺς – δείκνυμι ὁδόν)¹⁸, una vía que habrá que moldear *en* y *según* el contexto histórico-fáctico que en cada caso se manifiesta.

De manera aún más explícita las mismas consideraciones se encuentran en la *Crítica de la razón pura* de Kant, en la “Arquitectónica”, donde se plantea una diferencia clara entre una mera repetición de un contenido filosófico y el ejercicio del filosofar auténtico: «la capacidad imitadora no es una facultad productora [*erzeugende*]». El mero imitador que repite contenidos «ha entendido y retenido bien, es decir, aprendido, pero es una reproducción en yeso de un hombre viviente [*lebenden Menschen*]»¹⁹. En línea con la hermenéutica heideggeriana, Kant subraya que la

¹⁷ GA 56/57 [KNS 1919], p. 220.

¹⁸ PLATÓN, *Carta VII*, 340c.

¹⁹ KrV, B 864, A 836.

filosofía no es algo que se pueda aprender primariamente sino una tarea que hay que ejercitar para poderla comprender. La hermenéutica heideggeriana es el esfuerzo filosófico por comprender los fenómenos en su originariedad histórico-fáctica sin transformarlos en meras reproducciones en yeso.

El propio Husserl, en la conferencia de Viena de 1935, una de sus últimas intervenciones públicas, plantea una diferencia radical entre la actividad práctica-natural de la actitud ingenua y la actitud teórica del todo no-práctica típica de las ciencias. Sin embargo, a diferencia de lo que una lectura superficial de la fenomenología husserliana podría sugerir, la filosofía no es una modalidad de esta disposición teórica sino que se configura como una *praxis de nuevo tipo* (*neuartigen Praxis*) que fusiona, conectándolos, los intereses de la vida tanto práctica como teórica: «existe la posibilidad de una tercera forma de actitud universal [...]: se trata de una síntesis de los dos intereses que se ejecuta durante el paso de la actitud teórica hacia la práctica [...]. Esto asume la forma de una praxis de nuevo tipo»²⁰. Unos años antes, en 1921 –es decir en los mismos años en los que Heidegger estaba desarrollando su hermenéutica fenomenológica–, ya Wittgenstein había dicho claramente en su *Tractatus Logicus Philosophicus* que «la filosofía no es una teoría, sino una actividad [*Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit*]» (4.112).

A lo largo de su historia, empezando por Sócrates, la filosofía, reflexionando sobre sí misma, se descubre como una actividad de tipo radicalmente diferente respecto a cualquier otro tipo de saber. Las indicaciones formales y la intuición hermenéutica siguen por tanto la estela de estas huellas y se presentan como dispositivos metodológicos que, si por un lado ponen de manifiesto, refigurándola formalmente, la facticidad de la vida misma, por el otro inducen a la desformalización de esta misma refiguración por medio de su puesta en práctica. En este sentido los conceptos indicativos formales no son algo que debamos fijar y transmitir teóricamente, sino algo que necesita ser ejecutado. Si los fijamos ellos pierden su potencial filosófico y se transforman en meros contenidos de un saber que, a pesar de tener un barniz filosófico, ya no pertenecen al filosofar. El ejercicio filosófico no consta de definiciones sino de indicaciones para la puesta en acto de una praxis de nuevo tipo. En este sentido todos los conceptos hermenéuticos, en cuanto indicaciones formales, tienen sentido filosófico solo en su operatividad y lo pierden en el momento mismo en el que abandonan su

²⁰ HUA VI, p. 329.

motilidad ejecutiva para fijarse en conceptos teóricos abstractos. Estos intentan devolver la transparencia del saber a la praxis de la vida sin tener que detener esta misma praxis. Dicho de otra manera: las indicaciones formales intentan edificar un puente metodológico que permita conectar aquellas dos orillas que Fichte describía como completamente separadas: vivir y saber, vida y filosofía.

Si la tarea de la filosofía es traer a donación la verdad del todo, *la actividad de todos y de cada uno*, entonces sus conceptos tendrán que tener las características fundamentales de esta actividad misma: la motilidad ejecutiva y, por consecuencia, la provisionalidad. La hermenéutica de la facticidad es un discurso que tiene la pretensión de clarificar los contextos de la experiencia de nuestro estar-en-el-mundo sin olvidarse, mientras ejecuta esta clarificación, de ponerse a sí misma en contexto, es decir reconociéndose a sí misma como una modalidad –aunque de nuevo tipo– de la praxis humana y, como tal, esencialmente provisional, condenada a ser ejercida una y otra vez conjugándose *en y según* el horizonte histórico del aparecer de los fenómenos, *en y según* la *Lichtung*, lo abierto donde se manifiesta aquello que se da.

Si la filosofía es la praxis con la que se describe nuestro estar-en-el-mundo y, por otra parte, esta misma praxis es un momento del propio estar en el mundo, entonces el ejercicio filosófico se enfrenta a la tarea paradójica de describir el propio gesto filosófico mientras que este se ejecuta. Y esto, evidentemente, puede hacerlo solo descomponiendo constantemente las figuras en las que intenta fosilizarse, retomando una y otra vez el reto de contestar *siempre a los mismos pocos problemas*.

BIBLIOGRAFÍA

La presente bibliografía contiene los textos que hemos citado y aquellos sobre los que hemos fundamentado nuestras tesis. Todos los ensayos y los artículos a los que nos referimos han sido leídos íntegramente. Las traducciones en castellano han sido elaboradas por nosotros para dar coherencia al texto.

1 – Textos de Martin Heidegger

*ordenados según los volúmenes de la Gesamtausgabe – GA
entre paréntesis especificamos las abreviaciones o, para los cursos, el semestre en el
que se impartieron*

- Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* [RP 1912], en GA 1, *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1978, pp. 1-15.
- Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* [LUP 1913], en GA 1, *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1978, pp. 59-188.
- Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [HS (Habilitationsschrift) 1915/16], en GA 1, *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1978, pp. 189-412.
- Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«* [AKJ 1919/21], en GA 9, *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, pp. 1-44.
- Was ist Metaphysik?* [WIM 1929], en GA 9, *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, pp. 103-122.
- Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«* [Nachwort zu WIM 1943], en GA 9, *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, pp. 303-312.
- Briefe über den »Humanismus«* [BÜH 1946], en GA 9, *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, pp. 313-364.
- Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«* [Einleitung zu WIM 1949], en GA 9, *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, pp. 365-383.
- Mein Weg in die Phänomenologie* [MWP 1963], en GA 14, *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2007, pp. 91-102.
- Zürcher Seminar* [Zürcher 1951], en GA 15, *Seminare*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1986, pp. 423-439.
- Seminar in Zähringen (1973)* [SZäh 1973], en GA 15, *Seminare*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1986, pp. 372-407.
- Einführung in die phänomenologische Forschung* [WS 1923/24], GA 17, Frankfurt a. M., Klostermann, 2006².

- Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [SS 1925], GA 20, Frankfurt a. M., Klostermann, 1979.
- Die Grundprobleme der Phänomenologie* [SS 1927], GA 24, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989².
- Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [WS 1929/30], GA 29/30, Frankfurt a. M., Klostermann, 1983.
- Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [WS 1927/28], GA 25, Frankfurt a. M., Klostermann, 1995³.
- Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [KNS (Kriegsnotsemester) 1919], en GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1999², pp. 1-117.
- Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* [SS 1919 I], en GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1999², pp. 119-203.
- Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* [SS 1919 II], en GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1999², pp. 205-214.
- Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919/20], GA 58, Frankfurt a. M., Klostermann, 1993.
- Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* [SS 1920], GA 59, Frankfurt a. M., Klostermann, 1993.
- Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [WS 1920/21], en GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1995, pp. 1-156.
- Augustinus und der Neuplatonismus* [SS 1921], en GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1995, pp. 157-299.
- Die philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik* [GM 1918/19], en GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1995, pp. 301-337.
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [WS 1921/22], GA 61, Frankfurt a. M., Klostermann, 1994².
- Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* [SS 1922], GA 62, Frankfurt a. M., Klostermann, 2005.
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutische Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* [NB (Natorp-Bericht)], en GA 62, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2005, pp. 341-399.
- Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [SS 1923], GA 63, Frankfurt a. M., Klostermann, 1988.
- Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [BZP 1936/38], GA 65, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989.

1.1 – Otros textos de Martin Heidegger

- Sein und Zeit* [SZ], Tübingen, Max Niemeyer, 2001¹⁸.
- HEIDEGGER, MARTIN; RICKERT, HEINRICH, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2002.

2 – Textos de Edmund Husserl
ordenados según los volúmenes de la Husserliana – HUA

- Die Idee der Phänomenologie*, HUA II, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973².
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, HUA III.1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Ergänzende Texte, HUA III.2, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, HUA V, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971.
Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, HUA VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976².
Der Encyclopaedia Britannica Artikel, en HUA IX, *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968², pp. 237-301.
Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), HUA X, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, HUA XXIV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1985.
Philosophie als strenge Wissenschaft, en HUA XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 3-62.

1.1 – Otros textos de Edmund Husserl

- Briefwechsel*. Band III.4, *Die Freiburger Schüler*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994.
Briefwechsel. Band III.5, *Die Neukantianer*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994.
Logische Untersuchungen. Band 1, *Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1968⁵.
Logische Untersuchungen. Band 2, Teil I, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen, Max Niemeyer, 1968⁵.
Logische Untersuchungen. Band 2, Teil II, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen, Max Niemeyer, 1968⁴.

3 – Otros autores

- AGUSTÍN, SAN, *Confessionum*.
—— *De Civitate Dei*.
—— *Enarrationes in psalmos*.
ANSELMO, SAN, *Proslogion*.
ARISTÓTELES, *De Anima*
—— *De Interpretatione*.
—— *Ética a Nicómaco*.
—— *Física*.
—— *Metafísica*.
EPISTOLA AD DIOGNETUM, en MIGNE, JACQUES-PAUL (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* [PG], Volumen 2, Lutetiae Parisiorum, Bibliothecae Cleri Universae, 1857, pp. 1167-1186.
CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum*.
CORNELIO NEPOTE, *Temístocles*.
DILTHEY, WILHELM, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, Band 1, Stuttgart, Teubner Verlagsgesellschaft, 1959.
DESCARTES, RENÉ, *Regulae ad directionem ingenii*, en *Oeuvres de Descartes*, Adam, C. & Tannery, P., Vol. X [AT X], Paris, Vrin, 1996.
FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* [1794], Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I, Band 2, 1965.
—— *Leben und literarischer Briefwechsel*, Band 2, Leipzig, Brokhaus, 1862.
FINK, EUGEN, "Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls", en *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Den Haag, Nijhoff, 1966, pp. 179-223.
KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], Berlin, Akademie-Verlag, 1998.
—— *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hamburg, Felix Meiner, 1965.
KÜLPE, OSWALD, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen*, Leipzig, B. G. Teubner, 1902.
—— *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, Leipzig, Hirzel, 1912.
—— *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, Hirzel, 1898.
HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Phänomenologie des Geistes* [PdG], Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, Band III, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989².
LAPLACE, PIERRE-SIMON, *Essai philosophique sur les probabilités*, New York, Cambridge University Press, 2009.
LASK, EMIL, *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1912.
—— *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1911.
—— *Fichte Idealismus und die Geschichte*, Tübingen/Leipzig, J.C.B. Mohr, 1902.
—— "Gibt es einen »Primat der praktischen Vernunft« in der Logik?", en *Sämtliche Werke*, Band I, Jena, Dietrich Scheglmann Reprintverlag, 2002, pp. 295-302.
—— "Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung", en *Sämtliche Werke*, Band I, Jena, Dietrich Scheglmann Reprintverlag, 2002, pp. 285-294.
—— *Platon*, en *Gesammelte Schriften*, Band III, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924, pp. 1-56.

- *Rechtsphilosophie*, en *Sämtliche Werke*, Band I, Jena, Dietrich Scheglmann Reprintverlag, 2002, pp. 231-284.
- *Zur System der Logik*, en *Gesammelte Schriften*, Band III, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924, pp. 57-170.
- *Zur System der Philosophie*, en *Gesammelte Schriften*, Band III, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924, pp. 171-236.
- *Zur System der Wissenschaft*, en *Gesammelte Schriften*, Band III, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924, pp. 237-293.
- LUTHER, MARTIN, *Römervorlesung (Hs.) 1515/16*, en *Weimarer Ausgabe*, Band 56, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1938.
- NATORP, PAUL, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1912.
- “Bruno Bauchs ‘Immanuel Kant’ und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus”, en *Kant-Studien*, n°22 (1918), pp. 426-459.
- *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. B., J.C.B. Mohr, 1888.
- “Husserls ‘Ideen’ zu einer reinen Phänomenologie”, en *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, n°7 (1917/18), pp. 224-246.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Sämtliche Werke*, Band 3, Berlin, de Gruyter, 1999, pp. 343-651.
- NUEVO TESTAMENTO TRILINGÜE, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- OVIDIO, *Metamorphoseis*.
- PLATÓN, *Carta VII*.
- RICKERT, HEINRICH, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1915³.
- *Die Grenzen der naturwissenschaften Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen/Leipzig, J.C.B. Mohr, 1902.
- “Vom Begriff der Philosophie”, en *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, n°1 (1910/11), pp. 1-34.
- “Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik”, en *Kant-Studien*, n°14 (1909), pp. 169-228.
- SARTRE, JEAN-PAUL, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938.
- WINDELBAND, WILHELM, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1907³.

4 – Otros textos y artículos citados

- ALEXIÉVICH, SVETLANA, *Voces de Chernóbil. Crónica del futuro*, Barcelona, Penguin Random House, 2015.
- BEISER, FREDERICK, “Emil Lask and Kantianism”, en *The Philosophical Forum*, n°39 (2008), pp. 283-295.
- BENOIST, JOCELYN, “‘Le mythe du donné’ et les avatars du kantisme analytique”, en *Revue de métaphysique et de morale*, n°44 4(2004), pp. 511-529.
- BERNET, RUDOLF; KERN, ISO; MARBACH, EDUARD, (Hrsg.), *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner, 1989.
- BORDA, MARA, *Knowledge, Science, Religion. Philosophy as a Critical Alternative to Metaphysics*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.

- CANULLO, CARLA, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2004.
- CARMAN, TAYLOR, "Heidegger's Anti-neo-Kantianism", en *The Philosophical Forum*, n°41 (2010), pp. 131-142.
- CIMINO, ANTONIO, *Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2013.
- COSTA, VINCENZO; FRANZINI, ELIO; SPINICCI, PAOLO, (a cura di), *La fenomenologia*, Torino, Einaudi, 2002.
- COURTINE, JEAN-FRANÇOIS, (Ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.
- "Reduction, construction, destruction. D'un dialogue à trois: Natorp, Husserl, Heidegger", en *Philosophiques*, n°36 2(2009), pp. 559-577.
- CROWELL, STEVEN GALT, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Illinois, Northwestern University Press, 2001.
- *Truth and reflection: the development of transcendental logic in Lask, Husserl and Heidegger*, Yale University, University Microfilms International, Ph. D. 1981.
- CROWELL, STEVEN GALT; MALPAS, JEFF, (Eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, 2007.
- DENKER, ALFRED, "Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919", en DENKER, ALFRED; GANDER, HANS-HELMUTH; ZABOROWSKI, HOLGER, (Hrsg.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens (Heidegger-Jahrbuch 1)*, Freiburg/München, Karl Alber, 2004, pp. 97-122.
- DERRIDA, JACQUES, *Donner le temps*, Paris, Éditions Galilée, 1991.
- *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1983.
- EMUNDTS, DINA, "Emil Lask on Judgment and Truth", en *The Philosophical Forum*, n°39 (2008), pp. 263-281.
- FEHÉR, ISTVÁN M., "Lask, Lukács, Heidegger: the problema of irrationality and the theory of categories", en MACANN, CHRISTOPHER, (Ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments*, London, Routledge and Kegan Paul, 1992, pp. 373-405.
- FERRETTI, GIOVANNI, (a cura di), *Fenomenologia della donazione. A proposito di 'Dato che' di Jean-Luc Marion*, Perugia, Morlacchi, 2002.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Die phänomenologische Bewegung*, en *Gesammelte Werke, Band 3, Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl – Heidegger*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967, pp. 105-146.
- GAIFFI, FRANCESCO, "L'indicazione formale nei corsi friburghesi", en *Teoria*, n°2 (1997), pp. 39-50.
- GETHMANN, CARL FRIEDRICH, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin/New York, de Gruyter, 1993.
- GLATZ, UWE B., *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.
- GUIU, IGNACIO, "La lectura de Parménides en la Física de Aristóteles", en *Ágora*, n°26/1 (2007), pp. 27-53.
- GURVITCH, GEORGES, *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, Paris, Vrin, 1930.
- HAYES, JOSH MICHAEL, "Deconstructing Dasein: Heidegger's Earliest Interpretations of Aristotle's 'De Anima'", en *The Review of Metaphysics*, n°61 2(2007), pp. 263-293.

- HENRY, MICHEL, "Quatre principes de la phénoménologie" en *Revue de métaphysique et de morale*, n°96 1(1991), pp. 3-26.
- HERRIGEL, EUGEN, "Emil Lasks Wertsystem", en *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, n°12 (1923/24), pp. 100-122.
- HOBE, KONRAD, *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*, Heidelberg, Universität Heidelberg, 1968.
- "Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask", en *Philosophisches Jahrbuch*, n°78 (1971), pp. 360-376.
- HOBE, KONRAD; PUGLIESE, A. ORLANDO, "La lógica de E. Lask como transición entre la teoría del juicio en H. Rickert y el concepto de verdad en M. Heidegger", en *Cuadernos de filosofía*, n°11 (1971), pp. 105-136.
- IMDAHL, GEORG, "»Formale Anzeige« bei Heidegger", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, n°37 (1994), pp. 306-332.
- JANICAUD, DOMINIQUE, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éd. De l'éclat, 1991.
- JUNG, MATTHIAS, "Die ersten akademischen Schritte (1912-1916). Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie", en THOMÄ, DIETER, (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2003, pp. 5-8.
- KISIEL, THEODORE, "Das Entstehen des Begriffsfeldes »Faktizität« im Frühwerk Heideggers", en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, n°4 (1987), pp. 91-120.
- "Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger", en HAPPEL, MARKUS, (Hrsg.), *Heidegger – neu gelesen*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1997, pp. 22-40.
- "Heidegger – Lask – Fichte", en ROCKMORE, TOM, (Ed.), *Heidegger, German Idealism and Neo-kantianism*, Amherst (New York), Humanity Books, 2000, pp. 239-270.
- *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1995.
- "Why students of Heidegger will have to read Emil Lask", en *Man and World*, n°28(1995), pp. 197-240.
- LAZZARI, RICCARDO, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milano, Franco Angeli, 2002.
- LEHMANN, KARL VON, "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)", en *Philosophisches Jahrbuch*, n°71 (1964), pp. 331-357.
- LOCCI, MASSIMO, "Giudizio e soggettività in Emil Lask", en *Rivista di storia della filosofia*, n°4 (2003), pp. 693-711.
- LUKÁCS, GEORG VON, "Emil Lask", en *Kant-Studien*, n°22 (1918), pp. 349-370.
- MALTER, RUDOLF, "Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n°23 1(1969), pp. 86-97.
- MARION, JEAN-LUC, *De surcroît*, PUF, Paris 2001.
- *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997
- *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, 2015.
- *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989.

- MASI, FELICE, *Emil Lask. Il pathos della forma*, Macerata, Quodlibet, 2010.
- MOTZKIN, GABRIEL, "Emil Lask and the Crisis of Neo-Kantianism. The Rediscovery of the Primordial World", en *Revue de métaphysique et de morale*, nº94 2(1989), pp. 171-190.
- NACHTSHEIM, STEPHAN, *Emil Lasks Grundlehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1992.
- OUDEMANS, THEODORUS C. W., "Heideggers 'Logische Untersuchungen'", en *Heidegger Studies*, nº6 (1990), pp. 85-105.
- PAPENFUß, DIETRICH, PÖGGELER, OTTO (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 2, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990.
- PASTORE, ANNIBALE, "Sulla logica della logica secondo Emilio Lask", en *Sophia. Fonti e studi di storia della filosofia*, nº11 (1933), pp. 263-279.
- POGGI, STEFANO, *La lógica, la mística, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006.
- REALE, GIOVANNI, "L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la 'tavola' dei significati di esso secondo Aristotele", en *Rivista di filosofia neoscolastica*, nº56 (1964), pp. 289-326.
- REDONDO SÁNCHEZ, PABLO, "El proyecto incumplido de Heidegger. La explicación de la indicación formal en 'Introducción a la fenomenología de la religión' (1920-1921)", en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, nº217 57(2001), pp. 3-23.
- RODRÍGUEZ, RAMÓN, *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2015.
- *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.
- *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 2010.
- *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.
- "Los caminos de la fenomenología. A propósito de: Jean-Luc Marion, Réduction et donation", *Revista de filosofía*, nº7 5(1992), pp. 217-224.
- RODRÍGUEZ, RAMÓN; CAZZANELLI, STEFANO, (Eds.) *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- ROSSI, PIETRO, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994.
- RUIZ FERNÁNDEZ, JOSÉ, "La indicación formal como renovación de la fenomenología: luces y sombras", en *Dianoia*, nº56 (2011), pp. 31-58.
- SÁNCHEZ REULET, ANIBAL, *Emil Lask y el problema de las categorías filosóficas*, Santa Fe, Imprenta de la Universidad, 1942.
- SCHUHMANN, KARL; SMITH, BARRY, "Neo-Kantianism and Phenomenology. The Case of Emil Lask and Johannes Daubert", en *Kant-Studien*, nº82 3(1991), pp. 303-318.
- "Two Idealisms: Lask and Husserl", en *Kant-Studien*, nº84 4(1993), pp. 448-466.
- SCHWARZ, ANETTE, "Reply to Taylor Carman: Heidegger's Anti-neo-kantianism", en *The Philosophical Forum*, nº41 (2010), pp. 143-147.
- SCHWEITZ, MICHAEL, "Emil Lasks Kategorienlehre vor dem Hintergrund der Kopernikanischen Wende Kants", en *Kant-Studien*, nº75 2(1984), pp. 213-227.
- SEEBOHM, THOMAS, "Lask's Theory of Judgment", en MOHANTY, JITENDRA NATH, *Logic, Truth and the Modalities. From a Phenomenological Perspective*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 131-151.
- SIGNORE, MARIO, (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, Milano, Franco Angeli, 1989.

- SOMMERHÄUSER, HANSPETER, "Emil Lask zum 90. Geburtstag", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, nº21 1(1967), pp. 136-145.
- STEINMANN, MICHAEL, "Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus", en DENKER, ALFRED; GANDER, HANS-HELMUTH; ZABOROWSKI, HOLGER, (Hrsg.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens (Heidegger-Jahrbuch 1)*, Freiburg/München, Karl Alber, 2004, pp. 259-293.
- STEWART, RODERICK M., "Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's 'Habilitationsschrift'", en *Man and World*, nº12 3(1979), pp. 360-386.
- STRUBE, CLAUDIUS, (Hrsg.), *Heidegger und der Neukantianismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.
- TUOZZOLO, CLAUDIO, *Emil Lask e la lógica della storia*, Milano, Franco Angeli, 2004.
- VIGO, ALEJANDRO G., *Arqueología y aletheiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- "Hylemorfismo trascendental y aletheiología. La presencia de Aristóteles en la teoría de las categorías y el juicio de Emil Lask", en *Seminarios de filosofía*, nº17/18 (2004/05), pp. 221-256.
- VOLPI, FRANCO, *Heidegger e Aristotele*, Roma/Bari, Laterza, 2010.
- VON HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2000.
- WOLZOGEN, CHRISTOPH VON, "»Es gibt«. Heidegger und Natorps »Praktische Philosophie«", en GETHMANN-SIEFERT, ANNEMARIE; PÖGGELER, OTTO, (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, pp. 313-337.
- ZACCAGNINI, MARTA, "Il 'cristianesimo delle origini': una linea di connessione tra Harnack e Heidegger?", en *Teoria*, nº2 (1997), pp. 51-66.